ISLAH GUSMIAN

TAFSIR AL-QUR'AN & KEKUASAAN DI INDONESIA

Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana

Buku ini ditulis secara komprehensif dan berhasil menunjukkan bahwa tafsir Al-Quran bukan hanya memahami pesan Tuhan tetapi juga membaca secara kritis realitas sosial politik. Buku ini penting dibaca oleh peminat kajian tafsir Al-Qur'an.

—DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA
Ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
جمعية القراء والحفاظ نهضة العلماء

Bismillāh ar-raḥmān ar-raḥīm

---

menjadikan buku sebagai menu rohani

Buku ini menyoroti pelbagai respon mufasir terhadap kebijakan rezim Orde Baru di tengah wacana kepatuhan dan harmoni massal dalam struktur sosial-keagamaan masyarakat Indonesia sekitar tiga dekade yang lalu. Sebuah hasil riset serius yang menjangkau hampir semua karya tafsir yang lahir pada masa Orde Baru. Buku ini semakin memperkokoh kuatnya dinamika kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia di awal abad ke-21 yang tidak lagi didominasi studi tafsir klasik dan tematik. Kajian ini penting dalam menandai salah satu *trend* baru studi keislaman yang semakin bergeser ke arah peneguhan karakteristik kawasan kebudayaan-peradaban Islam di Nusantara. Sebagai juru bicara utama tafsir Nusantara, Islah Gusmian berusaha meneguhkan pentingnya menjadikan *locus* tafsir di Indonesia sebagai objek penting dalam kajian Islam di Asia Tenggara. Analisisnya tentang faktor politik di balik sekian banyak karya tafsir yang lahir di era Orde Baru berkontribusi tidak hanya terhadap studi tafsir sebagai cermin dari realitas sosial, tetapi juga studi dinamika sosial-politik era Orde Baru. Islah Gusmian berhasil menerapkan pendekatan sosial-humaniora ke dalam kajian Al-Qur'an di Indonesia secara interdisipliner. Buku ini semakin menemukan momentum terkait dengan mudahnya masyarakat Indonesia saat ini yang mudah terkena penyakit lupa, tidak heran semakin banyak orang yang menginginkan kembali bangkitnya rezim anti-demokrasi tersebut.[]

Dr. Jajang A Rohmana, M.A.
—Dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Al-Qur'an pada awalnya adalah teks oral yang hidup yang mampu menjawab pelbagai persoalan yang muncul di hadapannya. Akan tetapi, ia mati begitu berubah wujud menjadi teks (tulisan), sementara realitas yang dihadapinya bergerak begitu dinamis. Karena itu, ia harus dibuat hidup agar bisa menjawab pelbagai persoalan dinamis yang dihadapi manusia belakangan, khususnya di Indonesia. Dengan menggunakan hermeneutika filosofis dan sosiologi pengetahuan, Islah Gusmian coba menelusuri bagaimana para mufasir yang hidup di rezim Orde Baru Indonesia itu menghidupkan Al-Qur'an. Tidak hanya berhasil menyingkap pergumulan politik dan ideologis para mufasir yang ada di dalamnya, pakar Tafsir Al-Qur'an Nusantara ini juga berhasil memetakan perspektif tafsir Al-Qur'an yang muncul pada era rezim Orde Baru: tafsir berperspektif bungkam, perspektif gincu, dan perspektif kritis.[]

Dr. Aksin Wijaya, S.Ag., M.Ag.
—Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo

Studi keindonesiaan selalu menarik dan unik, termasuk dalam kajian tafsir Al-Qur'an. Karya Islah Gusmian ini, semakin menambah khazanah tradisi kritis studi Islam di Indonesia. Dialektika sejarah, penafsiran Al-Qur'an dan kontestasi dalam rezim tertentu di Indonesia menjadi salah satu kontribusi penting bagi internasionalisasi studi Islam Indonesia oleh peneliti PTKI. Dalam konteks itu pula buku ini mempunyai relevansi dan signifikansi untuk kajian pengembangan ilmu tafsir di dunia akademik.[]

Dr. Mahrus el-Mawa, M.Ag
—Dosen Pascasarjana
Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta

Islah Gusmian

Tafsir Al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia

Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana

PEDOMAN TRANSLITERASI

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN
ا	alif	tak dilambangkan
ب	ba’	b
ت	ta’	t
ث	śa’	ś
ج	jim	j
ح	ḥa’	ḥ
خ	kha’	kh
د	dal	d
ذ	żal	ż
ر	ra’	r
ز	za’	z
س	sin	s
ش	syin	sy
ص	ṣad	ṣ
ض	ḍad	ḍ
ط	ṭa’	ṭ
ظ	ẓa’	ẓ
ع	‘ain	‘
غ	gain	gh
ف	fa’	f
ق	qaf	q
ك	kaf	k
ل	lam	l
م	mim	m
ن	nun	n
و	wawu	w
ه	ha’	h
ء	hamzah	‘
ي	ya’	y

A. Vokal Panjang

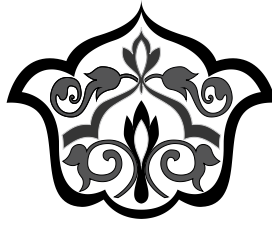
Fatḥah + alif	ditulis ā	جَاهِلِيَّةٌ	*jāhiliyyah*
Fatḥah + ya' mati	ditulis ā	يَسْعَى	*yas'ā*
Kasrah + ya' mati	ditulis ī	كَرِيْمٌ	*Karīm*
Ḍammah + wawu mati	ditulis ū	فُرُوْضٌ	*furūḍ*

B. Vokal Rangkap

fatḥah + ya' mati	ditulis ai	بَيْنَكُمْ	*bainakum*
fatḥah + wawu mati	ditulis au	قَوْلٌ	*qaulun*

C. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أَأَنْتُمْ	ditulis	*a'antum*
لَئِنْ شَكَرْتُمْ	ditulis	*la'in syakartum*

D. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf qamariyah.

اَلْقُرْآنُ	ditulis	*al-Qur'ān*
اَلْقِيَاسُ	ditulis	*al-qiyās*

2. Bila diikuti huruf syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf l (el)nya.

اَلسَّمَآءُ	ditulis	*as-samā'*
اَلشَّمْسُ	ditulis	*asy-syams*

KATA PENGANTAR

Bismillāhirraḥmānirraḥīm. Segala puji bagi Allah, Zat yang mengatur dan merawat seluruh kehidupan semesta. Salawat dan salam semoga selalu mengalir kepada manusia mulia, teladan bagi umat manusia dan rahmat bagi seluruh semesta, yakni Nabi Muhammad *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*.

Kajian tentang tafsir Al-Qur’an di Indonesia telah banyak dilakukan oleh para peneliti dengan beragam topik dan sudut pandang. Di antaranya, dapat kita temukan dalam kajian-kajian yang dilakukan A.H. Johns, Federsphiel, Riddell, Yunan Yusuf, dan Salman Harun. Di luar dari kajian-kajian yang telah dilakukan tersebut, terdapat hal-hal yang penting yang selaiknya memperoleh perhatian khusus oleh para peneliti di bidang Tafsir Al-Qur’an di Indonesia. Misalnya mengenai isu tentang dinamika tafsir Al-Qur’an yang ditulis dalam bahasa dan aksara daerah serta tafsir-tafsir Al-Qur’an yang masih dalam bentuk manuskrip belum banyak memperoleh perhatian dari para peneliti secara memadai. Pada sisi yang lain, juga tampak masih terbatasnya kajian-kajian mengenai tafsir Al-Qur’an di Indonesia dengan mengaitkannya pada aspek sosial politik yang berkembang di Indonesia ketika tafsir tersebut dipublikasikan, atau praktik kontestasi dan wacana yang dikembangkan para penulis tafsir Al-Qur’an di Indonesia. Isu-isu semacam ini perlu memperoleh perhatian khusus, bukan hanya untuk melihat dinamika intelektual dan penafsiran Al-Qur’an yang tumbuh di Indonesia, tetapi juga untuk menunjukkan suatu fakta di mana tafsir Al-Qur’an diposisikan juga sebagai suatu pembacaan kritis atas realitas sosial politik dan praktik wacana.

Pada tahun 2018, saya memperoleh Program Research Fellowship dalam Negeri dari Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Kementerian Agama RI. Program ini saya manfaatkan untuk melacak lebih jauh berbagai data yang berkaitan dengan isu-isu di atas dan sekaligus mendalaminya. Data-data tersebut sebagiannya berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an yang ditulis dengan memakai bahasa dan aksara lokal, tafsir-tafsir yang lahir dari ruang batin dunia pesantren, serta tafsir-tafsir yang masih dalam bentuk manuskrip maupun cetak letograf.

Berkat program Research Fellowship dalam Negeri ini, di antara hasilnya telah saya presentasikan di Seminar Pemuda dan Bela Negara yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Pancasila dan Bela Negara UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 2 November 2018. Sekuel dari riset itu tentang wawasan kebangsaan dalam Tafsir Al-Qur'an, suatu inspirasi dari Tafsir *Al-Huda Tafsir Huda Basa Jawi* karya Bakri Syahid. Di samping itu, saya juga mempromosikan berbagai temuan yang sebagiannya telah saya tuangkan dalam riset disertasi. Dan buku yang ada di tangan pembaca ini basis datanya sebagiannya telah tersusun dalam riset disertasi dan saya perkokoh melalui program Research Fellowship dalam Negeri tahun 2018.

Atas diterbitkannya hasil kajian tersebut, pada kesempatan yang baik ini, saya menyampaikan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah menanamkan budi baik, sehingga riset yang saya lakukan berjalan lancar. Terima kasih saya sampaikan kepada Kementerian Agama Republik Indonesia, dalam hal ini Prof. Dr. Phil. H. Nur Kholis Setiawan, MA (Sekretaris Jenderal Kementerian Agama RI) dan Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA (Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama RI).

Selanjutnya, saya sampaikan terima kasih juga kepada Prof. Dr. M. Arskal Salim GP, M.Ag (Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Ditjen Pendidikan Islam RI); Dr. Suwendi (Kasubdit Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Kementerian Agama RI); dan Dr. Mahrus el-Mawa, S.Ag., M.Ag. (Kepala Seksi Penelitian dan Pengelolaan Hak Kekayaan Intelektual Kementerian Agama RI) yang telah memungkinkan saya mengikuti Program Research Fellowship dalam Negeri. Dari program ini saya mengumpulkan data, meneliti, dan mempublikasikan hasil-hasil penelitian tentang dinamika tafsir Al-Qur'an di Indonesia tersebut.

Terima kasih saya sampaikan pula kepada para guru saya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Prof. Dr. H. Machasin, M.A., Prof. Dr. M. Amin Abdullah, Prof. Dr. Muhammad Chirzin, M.Ag., Prof. Drs. H. Yudian W Asmin, M.A, Ph.D, Prof. Dr. H. Musa Asy'arie, M.A., Prof. Dr. H. Khoirudin Nasution, M.A., P.hD., Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A., Dr. K.H. A. Malik Madani, M.A., Dr. Yani Ansari, M.Ag., Dr. Waryono Abdul Ghafur, M.Ag., Dr. Moch. Nur Ichwan, M.A., Prof. Dr. Nurhaidi Hasan, M.A., dan nama-nama lain yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu di sini.

Tidak lupa, terima kasih juga saya sampaikan kepada para pegawai di sejumlah perpustakaan atas keramahan dan pelayanannya ketika saya berburu data: teman-teman di Perpustakaan Mangkunegaran Solo, Radyapustaka Solo, Ignatius College Yogyakarta, Perpustakaan Daerah Yogyakarta, Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan Perpustakaan Nasional RI Jakarta. Terima kasih juga saya sampaikan kepada Bagian Pemasaran Penerbit Pustaka Bandung, Mas Miftah dan Mas Kartono, yang telah memberikan jalan untuk memperoleh data-data terkait karya tafsir yang diterbitkan. Terima kasih saya sampaikan kepada K.H. Muhammad Nafis (alm.), putra K.H. Misbah Zainul Mustafa, yang telah menyediakan waktunya dan memberi banyak informasi sampai larut malam kepada saya, sehingga saya bisa menggali informasi lebih dalam dan bahkan tanpa diminta, beliau menyilahkan saya mendigital teks-teks tulisan tangan Mbah Misbah Mustafa. Semoga beliau memperoleh rahmat Allah di alam baka. Terima kasih juga saya sampaikan kepada teman dan kolega saya di IAIN Surakarta, khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, yang telah berbagi ruang dan kesempatan.

Terakhir, terima kasih saya ucapkan kepada istriku, Daryati Prihatin Ahmad dan ketiga anakku: Dila, Zaki, dan Fikri. Atas ruang, kesempatan, kemakluman, dan cinta kasih yang kalian berikan, kerja penelitian ini bisa saya lakukan dan hasilnya bisa dipublikasikan. Terima kasih semuanya. Semoga buku ini bermanfaat dan berkah. []

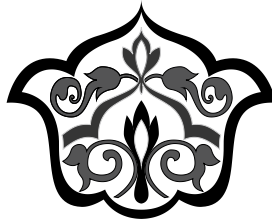
DAFTAR ISI

DAFTAR TABEL

DAFTAR SINGKATAN

AG : Anre Gurutta
ABRI : Angkatan Bersenjata Republik Indonesia
AS : Amerika Serikat
BAKIN : Badan Koordinasi Intelijen Negara
BKK : Badan Koordinasi Kemahasiswaan
BKS Kostrad : Badan Koordinasi Seni Komando Strategi Angkatan Darat
BMI : Bank Muamalat Indonesia
BSF : Badan Sensor Film
CSIS : Center for Strategic and International Studies
DOM : Daerah Operasi Militer
DPP : Dewan Pimpinan Pusat
DPR : Dewan Perwakilan Rakyat
DPRGR : Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong
GAM : Gerakan Aceh Merdeka
GBHN : Garis-garis Besar Haluan Negara
Gestok : Gerakan 1 Oktober
Golkar : Golongan Karya
HAM : Hak Asasi Manusia
HIS : Hollandsch-Inlandsche School
HMI : Himpunan Mahasiswa Islam
IAIN : Institut Agama Islam Negeri
ICMI : Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia
IKAPI : Ikatan Penerbit Indonesia
IKIP : Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan
IPA : International Publisher Association

IPB : Institut Pertanian Bogor
IPTEK : Ilmu Pengetahuan dan Teknologi
ISMI : Ikatan Sastrawan Muda Islam
KB : Keluarga Berencana
KH : Kiai Haji
KKN : Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme
Kodam : Komando Daerah Militer
KPSW : Kelompok Pengembangan Studi Wanita
KSOB : Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah
KTP : Kartu Tanda Penduduk
LESFI : Lembaga Studi Filsafat Islam
LKBN : Lembaga Keluarga Berencana Nasional
LSAF : Lembaga Studi Agama dan Filsafat
LSF : Lembaga Sensor Film
LSM : Lembaga Swadaya Masyarakat
Malari : Malapetaka Limabelas Januari
MPR : Majelis Permusyawaratan Rakyat
MPRS : Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara
MTA : Majelis Tafsir Al-Qur'an
MUI : Majelis Ulama Indonesia
MULO : Meer Uitgebreid Lager Onderwijs
NKK : Normalisasi Kehidupan Kampus
NU : Nahdlatul Ulama
Parmusi : Partai Muslimin Indonesia
PDI : Partai Demokrasi Indonesia
PERMI : Persatuan Muslim Indonesia
PETRUS : Penembakan Misterius
PGA : Pendidikan Guru Agama
PPI : Partai Persatuan Indonesia
PII : Pelajar Islam Indonesia
PKI : Partai Komunis Indonesia
PPP : Partai Persatuan Pembangunan
PSW : Pusat Studi Wanita
PTAIN : Pergururuan Tinggi Agama Islam
Q.S. : Qur'an Su>rah
Repelita : Rencana Pembangunan Lima Tahun
RUUPA : Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama

SAW : *S}allalla>hu 'Alaihi wa Sallam*
SDSB : Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah
SIUPP : Surat Izin Usaha Penerbitan Pers
SMA : Sekolah Menengah Atas
SR : Sekolah Rakyat
Supersemar : Surat Perintah 11 Maret
TNI : Tentara Nasional Indonesia
UGM : Universitas Gadjah Mada
UII : Universitas Islam Indonesia
UIK : Universitas Ibn Khaldun
UIN : Universitas Islam Negeri
UNISMA : Universitas Islam 45 Bekasi
W : Wafat
YABMP : Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila
YAMUNU : Yayasan Mu'awanah Nahdlatul Ulama
ZIS : Zakat, Infak, Shadaqah

— BAB I —

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia merupakan salah satu negara yang dari sisi sosial budaya memiliki takdir sebagai negara yang majemuk: terdiri dari banyak suku, bangsa, etnis, dan agama. Data BPS (Biro Pusat Statistik) tahun 2010 menyebutkan bahwa Indonesia memiliki 1.340 etnis, 1.100 bahasa lokal, dan 17.000 pulau. Di negeri ini pula, beragam agama dipeluk oleh para penduduknya. Dari data BPS tahun 2010 diketahui bahwa agama Islam menempati urutan pertama, yaitu dianut oleh 207.176.162 jiwa (87,18%), kemudian disusul agama Kristen Protestan dengan jumlah penganut 16.528.513 jiwa (6,96%), Katolik dengan jumlah penganut 6.907,873 jiwa (2,91%), Hindu dengan jumlah penganut 4.012.116 jiwa (1,69%), Buddha dengan jumlah penganut 1.703.254 jiwa (0,72%), dan Kong Hu Cu dengan jumlah penganut 117.091 jiwa (0,05%).

Mengelola suatu negara yang majemuk semacam ini tidaklah mudah. Ketika memimpin negara besar dan majemuk tersebut, pada era pertama setelah negeri ini merdeka dari kolonial Belanda, Sukarno bersama para tokoh-tokoh pejuang yang lain, telah meletakkan dasar-dasar ideologi dalam berbangsa dan bernegara, agar negara Indonesia bisa berdiri kokoh di atas takdir keragaman itu. Prinsip

kebinnekaan, harmoni, solidaritas sosial, kemanusiaan, serta nilai-nilai yang termaktub dalam Pancasila menjadi bagian penting dalam membangun kesadaran berbangsa dan bernegara. Namun, belum satu abad berjalan, Indonesia mengalami situasi sosial politik yang tidak normal, terutama pasca kudeta gagal tahun 1965. Dan dalam rentang waktu yang tidak lama, terjadilah alih kekuasaan yang juga terjadi tidak normal: dari tangan Sukarno pindah ke tangan Soeharto. Pada pertengahan 1960-an itu, Indonesia memasuki era baru. Era yang secara politik dalam sejarah Indonesia dikenal dengan istilah Orde Baru. Yakni era kekuasaan di bawah kendali presiden Soeharto yang dalam konteks politik istilah ini dipakai untuk meneguhkan satu distingsi dari rezim politik sebelumnya dan sekaligus sebagai salah satu cara desukarnoisasi.

Sebagai suatu orde, rezim Orde Baru dalam sejarah Indonesia dikenal sebagai rezim yang mengokohkan eksistensinya dengan praktik hegemoni, dominasi, dan represi.[1] Cara-cara semacam ini dengan sengaja dipilih Soeharto untuk mengamankan dan mengukuhkan kekuasaannya, karena ia tidak mau konflik-konflik politik dan ideologis yang terjadi di era kekuasaan Sukarno terulang. Di sepanjang sejarah kekuasaannya, suara-suara kritis—di media massa, publikasi buku, ruang akademik, pentas musik dan teater, serta di parlemen—dibungkam dengan tujuan agar stabilitas politik tidak terganggu.[2] Partai-partai politik disederhanakan melalui kebijakan fusi partai politik untuk menghindari konflik ideologis. Kebijakan massa mengambang dilakukan dengan tujuan agar rakyat lebih mudah ditundukkan dan diatur. Kekuatan birokrasi dikooptasi agar mengabdi kepada penguasa, bukan kepada rakyat, sehingga ia menjadi pelayan dan mesin politik rezim. Tugas dan fungsi lembaga legislatif dan yudikatif diamputasi, sehingga kekuasaan

---

[1] Terkait soal praktik hegemoni dan dominasi rezim Orde Baru, lihat misalnya Riswanda Imawan, *Membedah Politik Orde Baru* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997); Zaim Saidi, *Balada Kodok Rebus* (Bandung: Mizan, 2000); Diro Aritonang, *Runtuhnya daripada Rezim Soeharto* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999).

[2] Lihat Stanley, "Orde Baru 31 Tahun, 2000 Judul Buku Dibredel", *Opini Tempo Interaktif*, edisi 29/01-14 September 1996; Budi Irawanto, *Film, Ideologi, dan Militer: Hegemoni Militer dalam Sinema Indonesia* (Yogyakarta: Media Pressindo, 1999), hlm. 93; Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan* (Jakarta: Pacivis Universitas Indonesia, 2006).

secara sepenuhnya terpusat hanya berada di tangan eksekutif, yaitu presiden.[3]

Kenyataan-kenyataan politik di atas dijadikan dasar oleh Douglas E. Ramage ketika menyimpulkan bahwa rezim Orde Baru sebagai rezim yang dengan sengaja memilih model politik "penundaan demokrasi".[4] Istilah "Orde Baru" yang pada awalnya dipakai untuk menandai suatu era baru dalam sejarah kekuasaan politik di Indonesia, setelah kekuasaan presiden Sukarno berakhir, pada kenyataannya merupakan praktik de-Sukarno-isasi yang dibangun presiden Soeharto dengan praktik dominasi dan represi.

Di dalam ruang kekuasaan politik semacam itu, gerakan dakwah umat Islam tidak bisa leluasa, dan pada saat yang sama hubungan umat Islam dengan pemerintah mengalami pasang surut. Situasi ini terjadi di samping karena praktik depolitisasi umat Islam yang dilakukan secara massif oleh rezim Orde Baru, juga disebabkan oleh kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru yang di dalamnya terdapat hal-hal yang bersinggungan dengan kepentingan dan prinsip umat Islam, khususnya yang terjadi pada dua dasawarsa awal rezim Orde Baru berkuasa.[5] Misalnya, kebijakan politik asas tunggal Pancasila yang di dalamnya mengharuskan semua partai politik dan ormas berasaskan Pancasila, larangan memakai jilbab di sekolah, undian berhadiah melalui program Porkas dan SDSB (Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah) untuk menghimpun dana olahraga yang beraroma

---

[3] Soal kajian ini, selengkapnya lihat Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

[4] Douglas E. Ramage, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi,* terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), hlm. 41.

[5] Kajian Mohammad Atho' Mudzhar tentang fatwa-fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) tahun 1975-1988—yang menyimpulkan bahwa hubungan umat Islam dengan pemerintah dan kebijakan pemerintah ketika itu telah berpengaruh pada fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI—menjadi salah satu bukti bahwa telah terjadi ketegangan tersebut. Ketika itu terjadi tarik-menarik antara MUI yang berusaha independen dan pada saat yang sama pemerintah melakukan intervensi dan penundukan. Dari 22 fatwa yang diteliti Mudzhar, terdapat 11 fatwa yang termasuk dalam kategori fatwa yang bersifat netral, 8 fatwa berada antara netral dan pengaruh terkuat dari pemerintah, dan 3 fatwa berada pada kategori netral dan pengaruh terkecil dari pemerintah atau bahkan berlawanan dengan kebijakan pemerintah. Selengkapnya lihat Mohammad Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993).

perjudian, aliran kepercayaan yang disejajarkan dengan agama, Rancangan Undang-Undang Perkawinan tahun 1974 yang sebagiannya mengabaikan prinsip-prinsip Islam, dan praktik kekerasan dalam berbagai operasi militer, seperti yang terjadi di Aceh.[6]

Pendulum politik rezim Orde Baru mulai berubah ke arah mengakomodasi kepentingan-kepentingan umat Islam terjadi pada satu dekade di ujung kekuasaannya.[7] Tetapi perubahan tersebut secara substansial oleh sementara pihak dinilai tidak disertai dengan kesediaan yang sungguh-sungguh dari rezim dalam menanamkan nilai-nilai demokrasi, keadilan, dan kemanusiaan ke dalam tubuh kekuasaan.[8] Kenyataannya, pada era 1990-an, praktik represi dengan cara-cara kekerasan dan pembungkaman suara-suara kritis—baik terkait dengan dunia media massa maupun pertunjukan seni—masih terus terjadi.[9]

Di tengah situasi politik yang demikian, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an, sebagai salah satu ekspresi intelektual dan kebutuhan umat Islam, terus tumbuh dan berkembang melalui peran ulama dan intelektual Muslim. Di samping tafsir Al-Qur'an yang disusun dan dipublikasikan secara resmi oleh pemerintah melalui Departemen Agama RI—sebagai bentuk kesinambungan kebijakan yang telah dilakukan pada era pemerintahan Sukarno—beragam tafsir Al-Qur'an lahir dari tangan ulama dan intelektual Muslim dengan beragam latar belakang sosial dan budaya, konteks

---

[6] Lebih jauh lihat Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

[7] Misalnya, direstuinya pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) oleh pemerintah, program pendirian Masjid Pancasila di berbagai daerah, dan tokoh-tokoh politik Muslim yang diberi tempat di dalam struktur kekuasaan. Perubahan pendulum politik rezim Orde Baru yang bersimpati kepada kepentingan umat Islam ini terjadi setelah hubungan rezim Orde Baru dengan militer kurang kokoh dan tidak harmonis. Lebih jauh perihal ini baca Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2002).

[8] Terkait dengan kesimpulan ini secara lengkap, lihat Anas Saidi (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru* (Jakarta: Desantara, 2004).

[9] Yasuo Hanazaki, *Pers Terjebak,* terj. Danang Kukuh Wardoyo dan Tim Cipinang, cetakan 1 (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1998), hlm. 57; Al-Chaidar, Sayed Mudhahar Ahmad, dan Yarmen Dinamika, *Aceh Bersimbah Darah, Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1989-1998* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999); Andi Widjajanto [ed.], *Negara, Intel, dan Ketakutan* (Jakarta: Pacivis Universitas Indonesia, 2006).

ruang publikasi ataupun genealogi keilmuan, serta keragaman basis sosial-politik penafsir.

Pada awal era 1970-an, S. Suryohudoyo, seorang guru di bidang sastra dan ilmu pasti di Yogyakarta menulis *Quraan Agung* (1973). Pada era ini pula Mhd. Romli, seorang ulama berhaluan modernis, menulis tafsir berbahasa Sunda berjudul *al-Kitab Al-Mubin: Tafsir Basa Sunda* (1974) sebanyak dua jilid. Bakri Syahid, seorang militer, akademisi, politisi, dan aktivis ormas Muhammadiyah menulis tafsir berbahasa Jawa berjudul *al-Huda, Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* (1979). Dua tafsir yang disebutkan terakhir ini dari sudut bahasa yang dipakai mencerminkan kebutuhan dan budaya lokal, yaitu Jawa dan Sunda.

Pada satu dekade selanjutnya, dari lingkungan pesantren, Misbah Zainul Mustafa, seorang kiai, dai, dan pernah aktif dalam dunia politik, menulis tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* (1983) dan *Tāj al-Muslimīn* (1988). Kedua tafsir ini ditulis memakai aksara *pegon*. Oemar Bakry, seorang cendekiawan modernis dan politisi yang pernah aktif di Masyumi, menulis *Tafsir Rahmat* (1983).[10] Abdullah Tufail Saputra, seorang aktivis organisasi masyarakat Islam yang pada era 1970-an mendirikan Yayasan Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Solo, menulis *Tafsir Gelombang Tujuh.* Tafsir karya Tufail ini berasal dari pengajian yang ia diktekan kepada para muridnya dan kemudian diterbitkan secara serial dalam bentuk buku. Di Bandung, seorang aktivis Muhammadiyah dan budayawan, Moh. Emon Hasim, menulis tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda berjudul *Ayat Suci Lenyepaneun* (1984).

Pada dekade 1990-an, muncul tafsir Al-Qur'an dengan beragam ruang politik dan konteks publikasi tafsir serta beragam latar belakang keilmuan penafsir. Jalaluddin Rakhmat, seorang akademisi dan pakar di bidang ilmu komunikasi, yang pikiran-pikirannya lekat dengan khazanah Islam Syi'ah, mempublikasikan tafsir Al-Qur'an yang diberi judul *Tafsir Bil Ma'tsur, Pesan Moral Al-Qur'an* (1993). Muchtar Yusuf Usman, ulama asal Aceh, menulis tafsir lengkap 30 juz berjudul*Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlas* (1996). M. Dawam Rahardjo, cendekiawan Muslim, pakar ekonomi, dan aktivis LSM, menulis *Ensiklopedi Al-Qur'an* (1996), sebuah tafsir yang pada mulanya dipublikasikan secara serial dan tematik dalam bentuk artikel tafsir di

[10] Pada 1986, *Tafsir Rahmat* ini diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda dengan judul *Tafsir Rahmat Basa Sunda* oleh H.M. Sulaeman.

Jurnal *Ulumul Qur'an.* Dawam dengan tegas mengatakan bahwa tafsir yang dia tulis ini diletakkan dalam konteks sosial Indonesia.[11] Pada era tahun ini pula, Mohammad Emon Hasim, mengalihbahasakan *Ayat Suci Lenyepaneun,* karyanya sendiri, ke dalam bahasa Indonesia dan kemudian diberi judul *Ayat Suci dalam Renungan* (1997).

Intelektual-intelektual Muslim Indonesia yang lain bermunculan ikut menyemarakkan penulisan tafsir Al-Qur'an di tengah dinamika dan pasang surut politik rezim Orde Baru. M. Quraish Shihab, seorang akademisi dan pakar di bidang ilmu Al-Qur'an, menulis *Mahkota Tuntunan Ilahi: Pesonan al-Fatihah* (1986),*Wawasan Al-Qur'an* (1996), dan *Hidangan Ilahi: Ayat-Ayat Tahlil* (1997). Syu'bah Asa, seorang budayawan dan wartawan, menulis tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik* (2000) yang sebelumnya merupakan artikel tafsir yang ditulis di Majalah *Panji Masyarakat* dalam rentang waktu 1997-1999. Selain Quraish dan Syu'bah, pada era ini muncul Didin Hafidhuddin, cendekiawan Muslim, dosen, dan aktivis sosial menulis *Tafsir al-Hijri* (2000), yang sebelum diterbitkan dalam bentuk buku, materinya telah diceramahkan di hadapan para jamaah di Masjid Al-Hijri Universitas Ibn khaldun Bogor—yang mayoritas audiennya adalah mahasiswa—pada era awal 1990-an.

Pada era ini pula, terdapat sejumlah sarjana Muslim yang menulis tafsir Al-Qur'an sebagai tugas akademik di kampus, dalam bentuk skripsi, tesis, dan disertasi. Tafsir Al-Qur'an jenis ini, setelah diujikan di depan dewan penguji, dipublikasikan secara massal dalam bentuk buku. Mereka yang menulis tafsir jenis ini adalah Harifuddin Cawidu menulis *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (1991); Musa Asy'arie menulis *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (1991), Machasin menulis *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* (1996); Muhammad Ghalib Mattalo menulis *Makna Ahl Al-Kitab dalam Al-Qur'an* (1998); Nasaruddin Umar menulis *Argumen Kesetaraan Jender dalam Perspektif Al-Qur'an* (1999), dan Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian* (1999).

Uraian tentang tafsir-tafsir di atas sekadar contoh untuk menunjukkan bahwa gerakan penulisan dan publikasi tafsir Al-

---

[11] Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an:Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 14.

Qur'an di era rezim Orde Baru ini bukan sekadar sebagai perajut dari kesinambungan sejarah penulisan tafsir Al-Qur'an yang telah lama terjadi di Indonesia. Lebih dari itu, dalam konteks politik, karya-karya tafsir di atas menjadi satu penanda penting tentang eksistensi tafsir Al-Qur'an dalam denyut kekuasaan rezim Orde Baru yang otoriter dan represif. Di tengah ketakutan-ketakutan yang diciptakan rezim Orde Baru melalui politik bredel dan ancaman terhadap suara-suara kritis dengan tuduhan subversif, publikasi tafsir Al-Qur'an tetap dan terus tumbuh melalui para ulama dan intelektual Muslim. Di antara tafsir-tafsir tersebut, ada yang secara khusus dan terbuka membahas masalah-masalah sosial-politik yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru, seperti masalah kemiskinan, ketidakadilan, musyawarah, Pancasila sebagai dasar negara, dan praktik korupsi.[12]

Keberadaan beragam tafsir Al-Qur'an di tengah kekuasaan rezim Orde Baru yang otoriter dan represif tersebut penting dikaji lebih jauh untuk mengungkap dialektika yang terjadi antara tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru serta faktor-faktor penopang dan yang menggerakkannya. Mesti disadari bahwa tafsir Al-Qur'an, dari sudut pandang sosial-budaya, hakikatnya tidaklah semata-mata merupakan hasil dari praktik memahami pesan Tuhan melalui teks-teks Al-Qur'an, tetapi pada saat yang bersamaan, ia juga menjadi arena bagi para penafsir untuk melakukan pembacaan terhadap realitas sosial-politik yang terjadi pada saat tafsir Al-Qur'an ditulis dan dipublikasikan. Asumsi yang dibangun di sini adalah bahwa para penulis tafsir Al-Qur'an selain melakukan praktik pemahaman atas pesan Tuhan yang terkandung dalam teks Al-Qur'an, pada saat yang bersamaan mereka juga melakukan pembacaan dan berdialektika dengan problem-problem sosial-politik yang terjadi ketika praktik penafsiran dilakukan.

Asumsi ini didasarkan pada realitas sejarah peradaban Islam bahwa Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang sangat produktif dalam melahirkan teks-teks turunan. Ia telah dieksplorasi dari

---

[12] Topik keadilan, kemiskinan, politik, syura, dan *ūlu al-amr* dikaji secara khusus di dalam sejumlah literatur tafsir Al-Qur'an era rezim Orde Baru. Misalnya, dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya M. Dawam Rahardjo, *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa. Isu korupsi dan ketidakadilan dibicarakan dalam tafsir *al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin dan *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. Emon Hasim.

berbagai bidang pemikiran dan sudut pandang, sehingga menjadi pelabuhan dari beragam doktrin pemikiran Islam.[13] Sebagai jalan mengungkapkan pesan-pesan Tuhan yang terkandung dalam Al-Qur'an, praktik penafsiran Al-Qur'an sangat terkait dengan peran akal (*biqadri aṭ-ṭā'qah al-basyariyyah*)[14] yang disusun secara sistematik dan logis.[15] Oleh karena itu, penafsir Al-Qur'an, sebagai subjek,

---

[13] Kehidupan spiritual Islam—yang di kemudian hari mengkristal dalam bentuk tarekat-tarekat sufi—selalu dipertautkan dengan teks-teks Al-Qur'an. Buku *Maṣnawi,* karya monumental Jalāluddīn Rūmi, oleh para penulis tasawuf diyakini merupakan komentar esoterik terhadap teks-teks Al-Qur'an. Seni Islam akarnya juga diyakini bersumber dari Al-Qur'an, tentu bukan dalam bentuk lahiriahnya atau sebagai akibat dari menerapkan ketentuan-ketentuan eksplisit yang termuat di dalam Al-Qur'an, melainkan di dalam realitas batiniahnya. Seni menulis indah teks-teks Al-Qur'an dengan keragaman model *khaṭṭ* merupakan seni sakral Islam *par excellence*. Suara yang muncul dari proses pembacaan terhadap teks-teks Al-Qur'an juga ditangkap oleh para pendengarnya sebagai pengalaman khas yang secara kultural telah melahirkan tradisi seni baca Al-Qur'an. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albani, NY: State University of New York Press, 1987), Bab 3; Islah Gusmian, "Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi Karya H.B. Jassin: Studi tentang Cara Penulisan dan Layout Mushaf Al-Qur'an", dalam *Istiqro' Jurnal Penelitian Islam Indonesia,* Departemen Agama RI, Volume 05, Nomor 01, 2006, hlm. 238-269; Islah Gusmian, "Kaligrafi Islam: dari Nalar Seni hingga Simbolisme Spiritual", dalam *Al-Jamiah Journal of Islamic Studies,* UIN Sunan Kalijaga, Volume 41, Nomor 1, 2003, hlm. 107-132; dan Islah Gusmian, "Al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar,* Lakpesdam Jakarta, Edisi No. 18, Tahun 2004.

[14] Khālid ibn 'Uṣmān as-Sabt, *Qawāid at-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan,* Jilid 1 (t.k: Dar Ibn Affan, 1421), hlm. 29. Dengan singkat buku ini mendefinisikan ilmu tafsir adalah *'ilm yubḥaṣu fīhi 'an aḥwāl Al-Qur'ān Al-'Azīz min ḥaiṣu dilālatuhu 'alā murādillāhi ta'āla biqadri aṭ-ṭāqah al-basyariyyah*. Bandingkan dengan az-Zarkāsī dan az-Zarqānī ketika mendefinisikan ilmu tafsir. Mereka ini menyebutnya sebagai kunci yang berfungsi membuka dan sekaligus menangkap ajaran yang tersimpan di dalam Al-Qur'an. Lihat misalnya Badr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullāh az-Zarkāsī, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān,* Juz I (Mesir: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975), hlm. 13; Muḥammad 'Abd al-'Azīz az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān,* Juz I (Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 470.

[15] Terdapat satu hadis yang populer dikutip oleh ulama terkait dengan larangan menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'yu,* yaitu yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās, Nabi Muhammad saw. bersabda:

اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

Menurut Abū 'Īsā, hadis ini berstatus *ḥasan ṣaḥīḥ.* Lihat Imam Tirmizī, *Sunan Tirmizī,* "Kitāb Tafsīr Al-Qur'ān 'an Rasūlillāh", hadis nomor 2874, Program *Mausū'ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf*. "Pengertian *bi ra'y* di sini adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan tanpa ilmu atau tanpa metodologi. Makna seperti ini akan lebih jelas ditemukan pada riwayat lain yang juga diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās, statusnya—menurut Abū Ḥasan—*ḥadīṣ ḥasan*, dengan redaksi sebagai berikut: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. Pada

berperan penting di dalam mengungkapkan pesan-pesan Tuhan tersebut dan sekaligus mengungkapkan pandangan-pandangan sosial keagamaannya.

Pada sisi yang lain, secara fungsional tafsir Al-Qur'an merupakan upaya pemenuhan dasar-dasar teologis bagi kehidupan umat Islam. Setiap perilaku dan moral dalam berkehidupan—meskipun tidak selalu secara tekstual—dirujukkan pada Al-Qur'an.[16] Menempatkan Al-Qur'an sebagai basis teologis dari seluruh tata nilai dan moral kehidupan tersebut melahirkan konsekuensi yang bersifat sosial dan politik di mana dalam praktik penafsiran, yang terjadi tidak semata-mata proses interaksi penafsir dengan teks Al-Qur'an, tetapi pada saat yang sama, mereka juga berdialektika dengan sejarah, audien yang mereka hadapi, dan problem-problem sosial-politik yang terjadi.

Atas dasar kenyataan itu, keragaman tafsir Al-Qur'an yang lahir di sepanjang sejarah peradaban umat Islam, dilihat bukan sekadar dari sisi keragaman judul dan banyaknya jumlah jilid, serta bahasa dan aksara yang digunakan, tetapi juga dalam hal karakteristik penafsiran yang berkaitan dengan aspek teknik penulisan, epistemologi, serta dialektika yang terjadi di dalamnya. Disadari bahwa ketika praktik tafsir Al-Qur'an dilakukan, di dalamnya dimungkinkan terjadi pula praktik interaksi dengan konteks-konteks di luar teks Al-Qur'an. Dan konteks-konteks tersebut selalu bergerak dan bisa jadi berubah pada setiap zaman.[17] Teks Al-Qur'an, pada dirinya, secara tekstual terbatas, tetapi pemahaman orang terhadapnya tidaklah terbatas, karena realitas sosial budaya terus bergerak dan berubah serta cakrawala pemikiran manusia tidaklah terbatas.

---

hadis yang kedua ini, redaksinya memakai kata *bigair 'ilm*. Lihat pada kitab yang sama, hadis nomor 2.875.

[16] Seyyed Hossen Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta,* terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid (Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional, 1981), hlm. 38.

[17] Dalam sejarah tafsir Al-Qur'an dikenal istilah corak dan metode tafsir merupakan bentuk yang lahir karena terjadinya interaksi dengan konteks-konteks di luar teks Al-Qur'an. Terkait dengan masalah keragaman corak dan metode tafsir, selengkapnya lihat Fahd ibn 'Abdurraḥmān ibn Sulaimān ar-Rūmī, *Ittijāhāt at-Tafsīr fī al-Qarn ar-Rābi' 'Asyar,* cet. 4 (Riyad: Maktabah ar-Rasyd, 2002).

B. Masalah-Masalah yang Dikaji

Memahami konteks sosial politik dan asumsi-asumsi yang diajukan di atas, ada tiga masalah utama yang dikaji dalam buku ini. Pertama, bagaimana praktik politik rezim Orde Baru, dengan berbagai isu dan masalah yang berkembang di dalamnya, diperbincangkan dan dikontestasikan dalam tafsir Al-Qur'an; kedua, apa faktor-faktor penopang terjadinya perbincangan dan kontestasi tersebut, dan bagaimana faktor-faktor tersebut memainkan perannya di setiap isu dan masalah yang diperbincangkan; serta ketiga, bagaimana reaksi rezim Orde Baru, dengan segala kekuatan yang menopangnya, terhadap perbincangan dan kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an tersebut?

Berangkat dari tiga masalah tersebut, hasil dari kajian ini diharapkan berguna untuk merekonstruksi sejarah sosial politik tafsir Al-Qur'an di Indonesia serta mengungkapkan perspektif dan ekspresi penafsir atas masalah-masalah sosial-politik yang terjadi ketika tafsir Al-Qur'an ditulis dan dipublikasikan. Di samping itu, secara praktis, hasil kajian ini juga bisa digunakan sebagai salah satu acuan untuk melihat hubungan antara penafsiran Al-Qur'an dan praktik politik suatu rezim, dalam konteks masalah ekonomi, sosial, politik, dan agama.

C. Penjelasan Istilah-Istilah Kunci

Terdapat tiga istilah kunci yang digunakan dalam kajian ini yang harus dijelaskan terlebih dahulu, agar tidak terjadi kesalahpahaman tentang maksud dan pengertiannya. Ketiga istilah tersebut adalah dialektika, tafsir Al-Qur'an, dan praktik politik rezim Orde Baru.

Pertama, dialektika. Istilah 'dialektika' lazim dikenal dalam literatur filsafat yang terkait dengan logika Hegel. Dalam logika Hegel diyakini bahwa suatu sintesis bisa dicapai melalui proses dialektika, yaitu terjadinya tesis, antitesis, dan sintesis.[18] Dalam

---

[18] Dalam bahasa Yunani, kata dialektika berarti suatu seni berdiskusi menurut aturan-aturan khusus. Disebut juga seni penyelidikan kebenaran opini. Pada abad Pertengahan, dialektika diidentikkan dengan makna logika, yaitu deskripsi tentang hukum-hukum pikiran. Dialektika sebagai metode kemudian dikembangkan oleh Hegel yang meyakini bahwa kontradiksi adalah akar dari seluruh perkembangan dan vitalitas melalui proses tesis, antitesis, dan sintesis. Terkait dengan logika

kajian ini, istilah dialektika dipakai bukan sepenuhnya dalam konteks pengertian Hegelian tersebut, tetapi dimaksudkan untuk menunjuk pada suatu interaksi antar-subjek tentang sesuatu ide atau tindakan. Interaksi tersebut mencerminkan suatu pandangan dan reaksi atas suatu peristiwa, dan pandangan atau reaksi tersebut bisa dalam bentuk dukungan, penolakan, kritik, dan atau hal-hal lain yang bersifat dua arah dan timbal balik.

Pengertian dialektika yang demikian itu, digunakan dalam kajian ini untuk melihat perbincangan dan kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru. Pada saat yang sama, kata dialektika dipakai juga untuk memperlihatkan reaksi balik yang dilakukan rezim Orde Baru, sebagai subjek, terhadap perbincangan dan kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an tersebut.

Kedua, tafsir Al-Qur'an. Istilah 'tafsir Al-Qur'an' yang dimaksud dalam kajian ini adalah suatu kajian yang ditulis dalam kerangka memahami dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an, baik dalam bentuk utuh 30 juz, sesuai tertib sūrah dalam mushaf, surah-surah tertentu, maupun yang ditulis secara tematik dengan mengacu pada topik-topik tertentu. literatur tafsir tersebut ditulis dan atau diterbitkan di era rezim Orde Baru (1968-1998) oleh para ulama dan intelektual Muslim Indonesia, baik dari sisi kepengarangan ditulis secara sendirian, kelompok, maupun tim.[19]

Tafsir Al-Qur'an yang menggunakan bahasa asing (bahasa Inggris ataupun Arab, misalnya) yang ditulis oleh orang asing dan telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia—meskipun karya tafsir tersebut terserap di pasar dengan baik: terbukti mengalami berkali-kali cetak ulang[20]—tidak menjadi fokus kajian ini. Alasannya,

---

Hegelian ini, lihat Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat: dari Aristoteles sampai Derrida* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 73-4. Logika dialektika ini kemudian dikembangkan oleh Marx dalam konteks yang kongkret dan objektif. Terkait dengan ini bisa dilihat dalam buku yang sama pada halaman 81-2. Lihat juga Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 161-164.

[19] Penyebutan nama penulis tafsir Al-Qur'an terkait dengan pandangan dan pendapatnya dalam paparan selanjutnya menunjuk pada literatur tafsir yang menjadi sumber data dalam kajian ini.

[20] Misalnya, *Tafsīr fī Ẓilāl Al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, dkk. dan diterbitkan oleh Penerbit Gema Insani Press, Jakarta pada 2003, terdiri atas dua edisi: edisi superluks sebanyak 12 jilid dan edisi istimewa

karena tafsir Al-Qur'an semacam itu hakikatnya secara hermeneutik tidak bisa dipandang sebagai khas produk intelektual Indonesia serta tidak merepresentasikan problem-problem yang terjadi di Indonesia.

Ketiga, Praktik Politik Rezim Orde Baru. Ada dua kata kunci dalam kalimat "praktik politik rezim Orde Baru" yang perlu dijelaskan maksudnya di sini, yaitu "praktik politik" dan "Orde Baru". Praktik politik di sini dipahami sebagai strategi yang digunakan rezim Orde Baru dalam mengelola negara yang termanifestasi dalam pola tindakan dan kebijakan. Istilah politik di sini dipahami sebagai hal-hal yang berhubungan dengan pemerintahan dan penggunaan kekuasaan dalam menjalankan pemerintahan di dalam sebuah negara.[21] Lebih fokus dan khusus, praktik politik tersebut di sini diarahkan pada hal-hal yang berkaitan dengan kebijakan dan perilaku politik yang menjadi bagian utama dalam sebuah rezim.

Kata kunci kedua adalah "Orde Baru". Istilah ini digunakan untuk menyebut pemerintahan di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto. Istilah ini juga dipakai untuk menandai dan sekaligus membedakan dengan era pemerintahan sebelumnya, di bawah kekuasaan Presiden Sukarno, yang diistilahkan dengan "Orde Lama". Era Orde Baru dimulai sejak munculnya Surat Perintah 11 Maret (Supersemar) 1966[22] yang berisi pelimpahan tugas—dalam proses politik telah menjadi titik awal pergantian kekuasaan—

---

sebanyak 24 jilid; *Tafsīr Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt Aḥkām* karya Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī, diterjemahkan oleh Muammal Hamidy dan Imran A. Manan, diterbitkan oleh PT Bina Ilmu Surabaya pada 1983, terdiri atas 3 jilid; *Tafsīr al-Marāgī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar Lc., Anshari Umar Sitanggal, dan Drs. Hery Noer Aly, diterbitkan oleh Toha Putra Semarang pada 1987, terdiri atas 30 jilid; *Terjemah Singkat Tafsir Ibn Kaśīr* yang dilakukan oleh H. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy yang diterbitkan oleh PT Bina Ilmu Surabaya pada 1991, terdiri atas 9 jilid; *Qur'an Sutji Djarwa Djawi Dalah Tafsiripun,* terjemahan bahasa Jawa dari edisi Inggris karya Maulvi Muhammad Ali, diterjemahkan oleh R. Ng. Djajasugita dan Mufti Sharif, diterbitkan oleh Gerakan Ahmadiyah Indonesia Yogyakarta pada 1958.

[21] Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat,* hlm. 857.

[22] Surat Perintah 11 Maret itu bagi Soebadio Sastrosatomo tidak berisi pelimpahan kekuasaan, melainkan pelimpahan tugas. Selaku yang diperintah, Soeharto berkewajiban melapor kepada Sukarno mengenai apa yang dikerjakannya sesuai perintah itu. Lihat Soebadio Sastrosatomo, *Era Baru Pemimpin Baru: Badio Menolak Rekayasa Rezim Orde Baru* (Jakarta: Pusat Dokumentasi Politik Guntur 49, 1997), hlm. 4.

dari Presiden Sukarno kepada Soeharto.[23] Meskipun di dalamnya menyisakan misteri dan kontroversi,[24] Supersemar telah menjadi titik awal dari proses pergantian kekuasaan: dari tangan Sukarno ke tangan Soeharto, dan dengan Supersemar ini pula Soeharto mulai membangun legitimasi kekuasaannya. Dasar pijak yang dipakai acuan dalam penentuan era awal Orde Baru dalam kajian ini adalah tahun 1968, ketika secara *de jure*, pada tahun itu Soeharto diangkat secara resmi sebagai presiden RI.[25] Adapun batas akhir era rezim Orde Baru adalah ditandai dengan gerakan reformasi yang dilakukan oleh para mahasiswa, intelektual, akademisi, dan rakyat menentang pemerintahan hasil Pemilu 1998 yang menempatkan kembali Soeharto sebagai presiden dan kemudian berhasil memaksanya turun dari kursi kekuasaan pada 21 Mei 1998.[26]

Mengacu pada pengertian di atas, yang dimaksud dengan praktik politik rezim Orde Baru dalam kajian ini adalah tindakan dan kebijakan yang dilakukan rezim Orde Baru dalam menjalankan kekuasaannya. Orde Baru sebagai suatu rezim dalam kajian ini secara sosial-politik tidak hanya ditempatkan sebagai setting penulisan

---

[23] Marwati Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid VI (Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1984), hlm. 406.

[24] *Ibid.,* hlm. 406.

[25] Secara *de jure,* Soeharto menjadi presiden diawali dengan Sidang Istimewa MPRS pada 8 Maret 1968. Ketika itu, situasi di dalam dan di luar gedung MPRS tegang. Ribuan tentara dari keempat angkatan disiagakan di Jakarta. Tiga puluh batalyon pasukan AD dan sejumlah kendaraan lapis baja ditempatkan di sekitar gedung MPR. Sementara di dalam persidangan, PNI tetap mempertahankan Sukarno, adapun NU mempertegas kembali tuntutan pergantian dan pengadilan Sukarno. Akhirnya, dikeluarkanlah Tap MPRS No. XXXIII/1968 yang berisi pemberhentian Sukarno dan pengangkatan Soeharto sebagai presiden RI. Lihat, Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia,* hlm. 72; Kacung Marijan, *Quo Vadis NU? Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Erlangga, 1992), hlm. 83. Setelah peristiwa ini, Soeharto tampil sebagai penguasa yang kuat dan berkuasa lebih dari 32 tahun. Berturut-turut ia dipilih dalam Pemilu 1973, 1978, 1983, 1988, 1993, dan 1998.

[26] Setelah lengser dari kekuasaan, Soeharto menunjuk Wakil Presiden RI, B.J. Habibie, untuk menggantikan posisinya. Era Habibie merupakan era transisi. Ia diberi amanat untuk menyelenggarakan Pemilu 1999. Sebagai pesta demokrasi, Pemilu pada 7 Juni 1999 tersebut diikuti 124 parpol dan menghasilkan parpol yang memiliki basis massa tradisional yang menduduki 5 besar, yakni PDIP (35%), PKB (12%), Golkar (12%), PPP (15%), dan PAN (5%). Golkar mengalami penurunan drastis dari 65% sebelumnya tinggal 12%. Namun demikian, 50% lebih para anggota DPR masih diduduki oleh muka-muka lama. Jumlah anggota TNI-POLRI masih 60 kursi. Dengan demikian, peta kekuatan politik Indonesia pasca 1999 tidak menampakkan adanya dominasi, karena tidak satu pun parpol yang tampil sebagai *single majority.*

tafsir Al-Qur'an, tetapi sekaligus juga sebagai 'teks' sejarah politik yang dimaknai, diperbincangkan, dikontestasikan, dan diwacanakan oleh penafsir Al-Qur'an di Indonesia dalam tafsir-tafsir yang mereka publikasikan. Perspektif yang demikian dipakai, karena kajian atas sejarah tafsir Al-Qur'an di sini dipahami bukan semata-mata terkait dengan metode penafsiran, topik-topik yang dipilih, dan produk penafsiran atas teks Al-Qur'an.[27] Lebih dari itu, penafsir diletakkan sebagai subjek yang melakukan praktik penafsiran atas audien dan medan sosial-politik pada saat tafsir ditulis dan dipublikasikan. Dalam perspektif yang demikian, tafsir Al-Qur'an menjadi bagian yang lekat dan tidak terpisahkan dari dinamika sejarah sosial-politik di Indonesia.

Agar kajian ini lebih fokus, tindakan dan kebijakan politik rezim Orde Baru di sini diacukan pada hal-hal yang bersinggungan dengan prinsip dan kepentingan umat Islam, yaitu kebijakan yang berkaitan dengan model pembangunan ekonomi, asas tunggal Pancasila, keterlibatan perempuan dalam pembangunan nasioanal, program Keluarga Berencana, kebijakan Porkas dan SDSB, hubungan agama (Islam) dan pemerintah, hubungan sosial antarumat beragama, kasus korupsi, pelanggaran HAM, dan tindakan represif serta pembungkaman suara-suara kritis di sepanjang ia berkuasa selama lebih dari tiga puluh tahun.

E. Kajian Pustaka

Kajian tentang tafsir Al-Qur'an di Indonesia telah dilakukan oleh sejumlah peneliti dengan berbagai sudut pandang dan subjek penelitian. Anthony H. Johns merupakan salah seorang peneliti yang cukup intens mengkaji tentang sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Beberapa artikelnya telah dipublikasikan dalam jurnal atau menjadi salah satu artikel dalam berbagai publikasi buku. Artikelnya berjudul

---

[27] Kajian-kajian tentang penafsiran sebagai produk, sejauh ini dilakukan kurang memperlihatkan bagaimana tafsir sesungguhnya juga menjadi medan kritik terhadap realitas sosial dan politik yang sedang dihadapi oleh penafsir dan secara umum oleh masyarakat di mana sang penafsir hidup dan bergelut menghadapi dinamika sosial dan politik. Secara umum yang terjadi adalah kajian tentang dinamika dan perkembangan epistemologi dan metodologi penafsiran yang ditawarkan oleh para sarjana Muslim dalam menghadapi tantangan dan dinamika kehidupan.

"The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)" dipublikasikan di *Journal of Islamic Studies,* 9:2 (1998). Dalam artikelnya ini A.H. Johns menganalisis model penerjemahan teks Al-Qur'an dalam *Tarjumān al-Mustafīd* serta keterpengaruhan dan adopsi yang dilakukan as-Sinkilī dengan tafsir *al-Jalālain.*

Artikel-artikelnya yang lain, yaitu "Quranic Exegesis in the Malay World: in Search of a Profile", menjadi salah satu artikel dalam buku yang diedit oleh Andrew Rippin berjudul *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* yang diterbitkan oleh Oxford University Press pada 1988. Dalam buku *Islam in Asia: Volume II Southeast Asia and East Asia* (Boulder: Westview, 1984) yang diedit oleh R. Israeli dan dirinya sendiri, A.H. Johns menulis satu artikel berjudul "Islam in the Malay World: an Explanatory Survey with Some Reference to Qur'anic Exegesis". Dalam buku *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006) yang diedit oleh Abdullah Saeed, A.H. Johns menulis satu artikel berjudul "Qur'anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction Survey". Mengacu pada tulisan-tulisannya itu, kita bisa memahami bahwa kajian A.H. Johns secara umum bertumpu pada tafsir Al-Qur'an di Indonesia pada abad 17 M (yang dikaji adalah tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*) dan abad 19 M (yang dikaji adalah tafsir *Marāh Labīd*) dengan menunjukkan metode penafsiran dan keterpengaruhannya dengan karya tafsir klasik, serta proses arabisasi pemakaian istilah dalam konteks bahasa di Indonesia.

Selain A.H. Johns, kajian serius tentang tafsir Al-Qur'an di Indonesia juga bisa kita lihat pada tulisan-tulisan Peter G. Riddell dan Howard M. Federspiel. Peter Riddell menulis *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses.* Dalam buku ini, ia memberikan peta yang cukup penting mengenai karya-karya keilmuan Islam di Nusantara pada era abad 16-19 M dan keterpengaruhannya dengan keilmuan Islam di Timur Tengah.[28] Bila kajian Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama*[29] lebih terfokus pada kajian tentang jaringan intelektual dalam konteks guru-murid dan berbagai pengaruhnya yang terjadi, Riddell mengkaji

[28] Lihat Peter G. Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).

[29] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 186.

keterpengaruhan karya-karya keislaman Muslim Nusantara—terutama di bidang ilmu tasawuf dan tafsir Al-Qur'an—dengan wacana dan tradisi keilmuan yang berkembang di Timur Tengah sebagai bentuk respons dan transmisi.[30]

Dalam kajian Azra dan Riddell tersebut disinggung beberapa hal yang terkait dengan penulisan tafsir Al-Qur'an di Nusantara, tetapi keduanya tidak memfokuskan kajiannya pada dinamika dan pergulatan penulisan tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Penyebutan karya-karya tafsir di Nusantara dalam studi Azra sebatas sebagai penjelas mengenai jaringan dan keterpengaruhan yang terjadi pada ulama Nusantara dengan ulama Timur Tengah, sedangkan dalam kajian Riddell, literatur tafsir di Nusantara ditampilkan lebih sebagai petunjuk tentang adanya proses transmisi dan respons intelektual Muslim yang terjadi di Melayu-Indonesia. Di samping itu, fokus studinya sebenarnya bukan pada literatur tafsir, tetapi lebih mengacu pada pemikiran Islam secara umum, menyangkut juga pemikiran di bidang fikih dan tasawuf, serta wilayah yang dikaji bukan hanya di Indonesia, tetapi juga Malaysia. Oleh karena itu, studi Riddell tidak memberikan peta khusus mengenai dialektika tafsir Al-Qur'an dengan ruang sosial-politik di Indonesia.[31]

Pada artikelnya yang lain, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Process",[32] Riddell menganalisis tentang penggunaan tafsir berbahasa Arab di kawasan Asia Selatan dan Tenggara pada masa-masa awal. Selanjutnya, dalam artikel "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World"[33] ia mengungkapkan pengaruh perkembangan dunia tafsir di dunia Muslim ke dalam dinamika Islam dan Muslim di Nusantara.

[30] Peter G. Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World,* hlm. 161-5.

[31] Pada bab IX dan XII di buku *Islam and The Malay-Indonesian World* karya Riddell ini, juga dia tulis dalam bentuk artikel khusus, yaitu "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State", *Archipel,* 38 (1989), hlm. 107-124.

[32] Peter G. Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Process", *Indonesia Circle Journal,* Vol. LI (1990).

[33] Peter G. Riddell, "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World", dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia* (Calyton: Monas Paper on Southeast Asia, 1993), hlm. 27-61.

Adapun kajian Howard M. Federspiel bisa dilihat setidaknya pada dua tulisannya, yaitu "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia" yang dimuat di *The Muslim World,* Vol. LXXXI, No. 2, 1991[34] dan *Popular Indonesian Literature of the Qur'an.*[35] Pada tulisan pertama, Federspiel mengkaji tentang karakteristik terjemah dan tafsir Al-Qur'an di Asia Tenggara, yaitu Brunei, Indonesia, Malaysia, Singapura, dan Thailand. Karakteristik yang dilihat meliputi bahasa dan aksara yang digunakan, cakupan daerah publikasi, serta membuat pembabakan dalam setiap satu dekade mulai tahun 1950 hingga 1990. Secara umum, kajian Federspiel ini belum memasukkan sejumlah literatur tafsir berbahasa lokal, misalnya tafsir berbahasa Jawa, baik yang memakai aksara Cacarakan, Latin maupun Arab. Contohnya, *Serat al-Fatekah* (anonim), *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz* (1960) karya Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya Muhammad Adnan, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* (1983) karya Misbah bin Zainul Mustofa, dan *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (1979) karya Bakri Syahid.

Adapun pada tulisan yang kedua, kajiannya lebih bersifat umum, karena tidak terbatas pada literatur tafsir, namun juga mencakup pada keseluruhan literatur yang berbicara tentang Al-Qur'an secara umum. Oleh karena itu, dalam penelitiannya tersebut, Federspiel mengkaji literatur tentang tafsir, ilmu tafsir, terjemah Al-Qur'an, indeks Al-Qur'an, dan buku-buku lain yang berkaitan dengan Al-Qur'an, yang melibatkan 58 judul buku.[36] Keseluruhan literatur yang dikaji oleh Federspiel tersebut secara periodik terbit antara tahun 1950-an, yang diacukan pada buku *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir* karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, hingga akhir tahun 1980-an, yang diacukan pada buku *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa* yang dieditori oleh A. Rifa'i Hasan.[37]

---

[34] Howard M. Federspiel, "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia", dalam *The Muslim World,* Vol. LXXXI, No. 2, 1991, hlm. 149-161.

[35] Buku ini pada awalnya dimaksudkan untuk dijadikan sumber bagi orang Barat yang tertarik dengan kajian Islam di Asia Tenggara, dan kini telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kajian Al-Qur'an di Indonesia,* terj. Tadjul Arifin (Mizan: Bandung, 1996).

[36] Untuk detail dari sembilan belas judul buku tersebut, lihat *ibid.,* hlm. 102.

[37] Beberapa mahasiswa Indonesia tingkat sarjana pada Institut Studi-Studi Islam Universitas McGill dengan serius memunculkan masalah pengikutsertaan

Kajian Federspiel tersebut difokuskan pada kepopuleran literatur yang berbicara tentang Al-Qur'an dan diacukan pada penulis dan pembacanya dengan dasar jangkauan distribusi buku-buku tersebut. Kajian Federspiel ini, dari segi cakupan literatur, sangat kaya, dan dalam konteks analisis, tema dan model studi Al-Qur'an di Indonesia yang ia lakukan tergolong baru. Namun, dari sisi metodologi tafsir, kajian Federspiel ini tidak memberikan kontribusi secara signifikan. Hal ini terjadi, karena sejak semula kajiannya lebih diorientasikan pada kepopuleran literatur yang mengkaji hal-hal seputar Al-Qur'an di Indonesia, bukan pada metodologi tafsir.[38] Oleh karena itu, dialektika tafsir Al-Qur'an dengan problem sosial politik di Indonesia tidak menjadi fokus kajian Federspiel tersebut.

Kajian-kajian lain tentang tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang dilakukan oleh intelektual Muslim Indonesia dapat ditemukan misalnya pada tulisan Yunan Yusuf yang meneliti dinamika penulisan tafsir di Indonesia dalam artikel: "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia"[39] dan "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad Ke-20".[40] Analisis yang dibangun dalam dua tulisan tersebut adalah analisis historis-paradigmatik yang jangkauan penelitiannya dibatasi pada tafsir Al-Qur'an di Indonesia pada abad ke-20 M yang mengacu pada sembilan literatur tafsir berbahasa Indonesia dan terkemuka pada saat itu, yaitu: *Tafsir Al-Qur'an Karim Bahasa Indonesia* karya Mahmud Yunus, *al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an* karya A. Hassan, *Tafsir Qur'an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin H.S., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* karya Tim Departemen Agama RI, *Tafsir Rahmat* karya H. Oemar Bakry, *Tafsir an-Nur* dan *Tafsir Al-Bayan* keduanya karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*

---

analisis terhadap tulisan-tulisan M. Quraish Shihab kepada Federspiel. Memang, pada waktu penelitian dilakukan, oleh Federspiel, karya-karya Quraish belum muncul dalam bentuk buku. Itulah sebabnya, ia tidak memasukkannya dalam objek kajian. Namun, atas dasar usulan para mahasiswa Indonesia tersebut, juga penerbit Mizan—yang menerbitkan penelitiannya dalam edisi Indonesia—bersepakat untuk memasukkan karya-karya M. Quraish Shihab, misalnya: *Membumikan Al-Qur'an, Wawasan Al-Qur'an,* dan *Lentera Hati* sebagai objek kajian. Lihat "Epilog" Howard M. Federspiel, dalam *Kajian Al-Qur'an di Indonesia,* hlm. 296-297.

[38] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

[39] Lihat Jurnal *Pesantren,* No. I, Vol.VIII, Tahun 1991, hlm. 34.

[40] Lihat Jurnal *Ulumul Qur'an,* Vol. III, No. 4, Tahun 1992, hlm. 50.

karya H.A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami, dan *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka. Mirip yang terjadi dalam kajian Federspiel, beberapa literatur tafsir Al-Qur'an yang memakai bahasa daerah dan yang ditulis pada awal era 1990-an tidak dikaji dalam analisis Yunan tersebut, dan pergulatan tafsir dengan masalah-masalah sosial-politik juga tidak menjadi bagian dari isu-isu yang dikaji.

Kajian yang lebih kaya data dilakukan oleh Amin Summa dengan meneliti 15 karya terjemahan dan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Kajiannya difokuskan pada gaya penulisan dan frekuensi cetak ulang pada setiap karya terjemahan dan tafsir Al-Qur'an yang diteliti.[41] Dalam konteks metodologi tafsir Al-Qur'an di Indonesia saya telah menganalisisnya untuk kepentingan penulisan tesis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 2002.[42] Kajian ini meliputi karya tafsir yang muncul pada rentang tahun 1990-2000. Data-datanya dibatasi pada karya tafsir yang ditulis memakai bahasa Indonesia dan aksara Latin. Oleh karena itu, kajian tersebut tidak secara khusus memfokuskan pada dialektika tafsir Al-Qur'an dengan praktik politik rezim Orde Baru, serta dari sisi periodesasi tafsir, cakupannya lebih kecil.

Pada awal era tahun 2000-an, setidaknya ada dua skripsi yang relevan dengan kajian ini yang perlu disebutkan di sini, yaitu: "Kajian Al-Qur'an Kontemporer: Gagasan Tentang Metode dan Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia", skripsi yang ditulis oleh Lisma Dyawati Fuaida[43] dan "Karakteristik Kajian Al-Qur'an di Indonesia", skripsi yang ditulis oleh Izza Rahman Nahrowi.[44] Penelitian yang pertama mengkaji tentang ide-ide tafsir yang dilontarkan tujuh cendekiawan Muslim dan menganalisis arah serta kecenderungan di

---

[41] Muhammad Amin Summa, *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangannya* (Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1997).

[42] Penelitian tersebut telah diterbitkan setahun kemudian oleh penerbit Teraju Jakarta. Selengkapnya, lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003). Edisi baru dari buku ini diterbitkan oleh penerbit LKiS dengan judul yang sama pada Desember 2013.

[43] Lihat Lisma Dyawati Fuaida, "Kajian Al-Qur'an Kontemporer: Gagasan Tentang Metode dan Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia", Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002.

[44] Lihat Izza Rahman Nahrowi, "Karakteristik Kajian Al-Qur'an di Indonesia", Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002.

balik ide-ide tersebut. Adapun penelitian yang kedua menganalisis tentang tema dan subjek yang paling dominan dalam penyampaian makna dan pesan Al-Qur'an oleh para cendekiawan Muslim Indonesia melalui literatur tafsir yang dipublikasikan pada era 1998–2002 serta motivasi dan signifikansi penggalian makna tersebut.

Mengacu pada penjelajahan atas hasil-hasil penelitian di atas, terlihat bahwa dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru, belum pernah menjadi fokus kajian yang dipilih oleh para peneliti. Satu penelitian yang relevan dan bersinggungan dengan kajian ini adalah kajian yang dilakukan Moch. Nur Ichwan dalam artikel berjudul "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia" (2009). Dalam artikel ini, Nur Ichwan mengkaji isi dan konteks politik serta ideologis *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI dan melihatnya sebagai sebuah produk wacana Islam versi negara. Kajiannya memakai teori analisis ideologis,[45] namun analisisnya sangat singkat dan fokusnya dibatasi pada satu literatur terjemahan Al-Qur'an yang penulisannya diselenggarakan oleh Depag RI. Kajian yang dilakukan Ichwan ini juga tidak secara khusus menjelaskan tentang perbincangan dan kontestasi tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru.

F. Kerangka Teori

Menurut Amīn al-Khūlī, ilmu pengetahuan, konteks sosial-politik, dan aktivitas penafsir merupakan salah satu unsur yang akan mewarnai dan memengaruhi praktik penafsiran Al-Qur'an.[46] Pandangan ini mengarahkan pada satu pemahaman konseptual bahwa penafsiran atau pemahaman secara umum, tidak bisa dilepaskan dari basis sosial-politik, asal-usul, serta genealogi keilmuan penafsir. Pandangan semacam ini sejalan dengan yang dikemukakan Karl Mannheim, perintis sosiologi pengetahuan, dalam buku *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge.* Dalam buku

---

[45] Lihat Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia kerja sama dengan École Française d'Extrême-Orient, Forum Jakarta Paris, dan Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009), hlm. 417-433.

[46] Amīn al-Khūlī, *Manāhīj at-Tajdīd fī an-Naḥwi wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab* (t.k.: Dār al-Ma'rifah, 1961), hlm. 296-297.

ini, Mannheim menjelaskan bahwa pengetahuan manusia tidak bisa lepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Latar belakang sosial dan psikologis subjek yang mengetahui tidak bisa dilepaskan dari proses terjadinya pengetahuan.[47] Dalam konteks penafsiran, teori ini mengatakan bahwa tidak ada praktik penafsiran yang dapat terhindar dari latar belakang, komunitas, dan paradigma yang dianut oleh penafsir.[48]

Pandangan Amīn al-Khūli dan teori sosiologi pengetahuan di atas, dalam kajian ini digunakan untuk melihat adanya relasi-relasi antara eksistensi penafsir, ruang sosial-politik yang melingkupinya, audien tafsir, serta problem yang terjadi dengan produk tafsir yang dihasilkan. Disadari bahwa sebagai pembacaan atas teks Al-Qur'an, tafsir merupakan suatu produk budaya yang di dalamnya mempunyai unsur-unsur yang saling-kait dan saling-memengaruhi, seperti asal-usul dan genealogi keilmuan penafsir, ruang sosial, budaya, dan politik saat tafsir ditulis, basis sosial dan ideologi audien tafsir, serta peran sosial-politik yang dimainkan penafsir pada saat tafsir ditulis.[49] Analisis Abdul Kader Toyab tentang penafsiran aṭ-Ṭabarī atas kata *fitnah* dalam Al-Qur'an merupakan salah satu contoh bagaimana ruang sosial-politik memengaruhi seseorang di dalam menafsirkan teks Al-Qur'an.[50]

Sebagai praktik budaya, tafsir Al-Qur'an lahir dari habitus yang beragam, dan habitus tersebut membentuk ciri khas dari tafsir tersebut. Dalam teori *habitus* Pierre Bourdieu dijelaskan bahwa *habitus* merupakan serangkaian kecenderungan yang mendorong pelaku sosial untuk beraksi dan bereaksi dengan cara-cara tertentu.

---

[47] Selengkapnya, lihat Karl Mannheim, *Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 39, t.th).

[48] Grant S. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downer Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1991), hlm. 401. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Tafsir Studies* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2009), hlm. xvii.

[49] Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

[50] Lihat Abdul Qadir Toyab, "An Analytical Survey of al-Tabari's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of Fitna", dalam Hawting dan Shareet *Approaches to the Quran* (London dan New York: Routledge, 1993), hlm. 160. Lihat juga penjelasan terkait masalah ini dalam Sahiron Syamsuddin, *Tafsir Studies* (Yogyakarta: Elsaqpress, 2009), hlm. xvii.

Kecenderungan-kecenderungan inilah yang melahirkan praktik-praktik, persepsi, dan perilaku yang tetap, teratur, yang kemudian menjadi "kebiasaan" yang tidak dipertanyakan lagi aturan-aturan yang melatarbelakanginya.[51]

Penafsiran Al-Qur'an dalam konteks yang demikian hakikatnya bukan semata-mata proses pembacaan dan pemahaman atas teks Al-Qur'an, tetapi juga merupakan representasi penafsir atas ruang sosial-politik di mana ia berada, sehingga sifatnya tidak lagi kearaban, tetapi bersifat spesifik, dan dengan mempertimbangkan konteks sosial politik di mana tafsir ditulis dan dipublikasikan.[52] John Fiske, ketika berbicara tentang pengambilan makna dari suatu teks dalam teori analisis wacana, menjelaskan bahwa makna tidak intrinsik ada dalam teks itu sendiri. Ketika seseorang membaca sebuah teks, menurutnya sebenarnya ia tidak menemukan makna dalam teks, sebab yang ia temukan dan ia hadapi secara langsung adalah pesan dalam teks. Makna itu menurut Fiske diproduksi melalui proses yang aktif dan dinamis, baik dari sisi penulis teks maupun pembaca. Teks dan pembaca—dalam konteks kajian ini adalah penafsir Al-Qur'an—bersama-sama mempunyai andil yang sama dalam memproduksi pemaknaan.[53]

Hans-Georg Gadamer secara sistematis telah menguraikan tentang bagaimana unsur-unsur yang menjadi dasar sebuah penafsiran dilakukan dengan baik. Menurut Gadamer, suatu penafsiran teks selalu melalui empat elemen utama, yaitu keterpengaruhan sejarah, adanya pra pemahaman penafsir (yang diwarnai oleh tradisi di mana penafsir berada), fusi antara horison teks dan horison pembaca (sebagai lingkaran hermeneutik), dan penerapan tiga unsur di atas. Setelah proses memahami dan

---

[51] Suma Riella Rusdiarti, "Bahasa, Pertarungan Simbolik, dan Kekuasaan", dalam Majalah *Basis,* Nomor 11-12, Tahun Ke-52, November-Desember 2003, hlm. 34; Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (US: Columbia University Press, 1993), khususnya pada bab "Field of Power, Literary Field, and Habitus".

[52] Louis Brenner, "Introduction", dalam Louis Brenner (ed.) *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa* (London: Hurs and Company, 1993), hlm. 5-6.

[53] John Fiske, *Introduction to Communication Studies,* Secon Edition (London and New York: Routledge, 1990), hlm. 164. Contoh praktik analisis ini, lihat Eriyanto dalam *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 87.

menafsirkan, seorang penafsir menurutnya mestinya "menerapkan" pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan ke dalam konteks kekinian. Dalam konteks ini, Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa kini, ketika penafsiran dilakukan, bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense* ("makna yang berarti").[54]

Terkait dengan dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru, persoalannya bukan sekadar penafsir menemukan dan mengungkapkan *meaningful sense* ("makna yang berarti") tersebut. Sepenuhnya disadari bahwa rezim Orde Baru, sebagai salah satu ruang sosial-politik tafsir Al-Qur'an, merupakan salah satu elemen di mana horizon penafsir dibangun. Dalam sejarah, rezim Orde Baru telah mengokohkan kekuasaannya dengan praktik hegemoni, dominasi, dan represi. Kekuatan-kekuatan sosial-politik didisiplinkan untuk selalu patuh kepada penguasa, dalam rangka menjamin stabilitas politik. Situasi yang terjadi mirip yang digambarkan dalam teori panoptik Michel Foucault. Teori panoptik ini menjelaskan bahwa kepatuhan terhadap kekuasaan mula-mula dibangun dengan sistem pengawasan secara diskontinu, tetapi efeknya kontinu dan permanen, sehingga kekuasaan yang sempurna tidak membutuhkan aktualitas pelaksanaannya.[55]

Salah satu contoh, para redaktur media massa pada era rezim Orde Baru sering kali melakukan otosensor yang berlebihan bila menyangkut isu politik dan kekuasaan, bukan karena mereka terus diawasi, melainkan dalam satu kasus, rezim Orde Baru melakukan tekanan dan ancaman. Para aktivis yang menjalankan fungsi

---

[54] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* diterjemahkan dan disunting ke dalam bahasa Inggris oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshal (London: Continuum, 2006), hlm. 8-31 dan Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", dalam B.R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York: Albany State University of New York Press, 1986), hlm. 396. Terkait dengan masalah kemungkinan hermeneutika Gadamer digunakan dalam tafsir Al-Qur'an, lihat Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi, Buku 2 Tradisi Barat* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), hlm. 21-58.

[55] Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault", *Basis,* Nomor 01-02, Tahun Ke-51, Januari-Februari 2002, hlm. 14-15.

pengawasan dan bersikap kritis terhadap kekuasaan diberi label subversif dan makar, sehingga tanpa ada kontrol selanjutnya dari kekuasaan, terjadilah otosensor. Istilah "subversif" telah menjadi satu istilah yang menakutkan dan pada akhirnya membayang-bayangi para aktivis sehingga mereka melakukan otosensor.[56]

Dalam konteks praktik politik yang demikian, tafsir Al-Qur'an dalam kajian ini dipahami bukan sekadar suatu pemahaman atas teks Al-Qur'an atau merupakan fusi horison pembaca dan horison teks sebagaimana dalam konstruksi hermeneutika Gadamer. Lebih dari itu, tafsir Al-Qur'an juga menjadi media dan ruang pembentuk wacana dan sikap penafsir yang diekspresikan dalam bentuk pandangan terhadap kenyataan-kenyataan sosial-politik yang terjadi. Pandangan-pandangan yang diekspresikan tersebut sesungguhnya merupakan sikap dan sekaligus posisi penafsir vis-a-vis rezim Orde Baru. Semuanya ini bisa dilihat dari tema-tema yang dibahas dan subjek-subjek yang diperbincangkan dan dikontestasikan yang secara umum mengkonsepsikan tentang wajah politik rezim Orde Baru.

G. Metode Penelitian

Praktik penafsiran Al-Qur'an dalam kajian ini ditempatkan tidak semata-mata dalam konteks interaksi dengan teks Al-Qur'an, tetapi juga dengan teks-teks lain. Teks-teks lain tersebut berupa konteks sosial-politik, basis sosial penafsir, dan audien tafsir. Di sini, praktik penafsiran dipahami sebagai produk intelektual yang di dalamnya terjadi hubungan-hubungan dan keterpengaruhan dengan unsur-unsur di luar teks Al-Qur'an. Terkait dengan cara pandang yang demikian, maka dalam kajian ini dipakai pendekatan sejarah intelektual.[57] Di dalamnya dibicarakan hubungan, reaksi, dan keterpengaruhan yang terjadi antar-berbagai unsur. Sebagaimana dalam pendekatan sejarah Mohamed Arkoun, sejarah tidak sekadar

---

[56] Terkait situasi ini, lihat pengalaman Jakob Oetama dalam mengelola industri penerbitan koran dan majalah. Selengkapnya, lihat St. Sularto, *Syukur Tiada Akhir: 80 Tahun Jakob Oetama* (Jakarta: Buku Kompas, 2011).

[57] Tentang penelitian sejarah intelektual, lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 167.

bersifat historis linier dan vertikal, tetapi juga bersifat horizontal.[58] Sejarah dalam pengertian ini tidak bersifat atomistik, tetapi holistik.[59]

Dengan model pendekatan di atas, pandangan dan wacana yang ada di dalam tafsir Al-Qur'an dan kaitannya dengan praktik politik rezim Orde Baru, dianalisis tidak hanya dalam konteks metodologi atau ilmu tafsir, tetapi juga melibatkan unsur-unsur di luar teks Al-Qur'an, yaitu audien tafsir, konteks sosial-politik tafsir, dan basis sosial-politik penafsir. Jadi, pendekatan ini melihat persoalan dalam konteks rentang waktu dan analisis yang dilakukan bersifat sinkronis, yakni dalam konteks ruang rezim Orde Baru untuk melihat dialektika yang terjadi antara tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru.

Dengan memanfaatkan model pendekatan sejarah di atas, hal-hal yang ingin dibuktikan dalam kajian ini adalah satu hipotesis bahwa konteks sosial-politik rezim, audien tafsir, dan basis sosial-politik penafsir, merupakan unsur-unsur penting yang tidak bisa diabaikan dalam kajian atas praktik penafsiran dan sekaligus memahami realitas yang ada di luar teks Al-Qur'an. Kajian ini juga ingin membuktikan bahwa tafsir Al-Qur'an, sebagai produk budaya, bukan hanya merupakan praktik memahami pesan-pesan Allah yang terkandung dalam teks Al-Qur'an, tetapi tafsir juga sebagai media mengekspresikan pandangan-pandangan penafsir terhadap realitas sosial-politik yang mereka hadapi, serta menjadi ruang bagi mereka dalam membangun beragam wacana.

Terkait dengan upaya membuka dan menelusuri wacana-wacana yang dibangun tafsir Al-Qur'an, dalam kajian ini digunakan analisis *critical linguistics* yang dipakai dalam studi teks media massa.[60] Di sini, tafsir Al-Qur'an dalam konteks bahasa ditempatkan sebagai praktik sosial di mana penafsir sebagai individu menyampaikan kepentingan dan gagasannya. Elemen-elemen yang dikaji adalah

---

[58] Lihat Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", wawancara Hashem Shaleh dengan Mohamed Arkoun dalam *al-Fikr al-Islām: Naqd wa Ijtihād* terj. Ulil Abshar-Abdalla, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an,* No. 5 dan 6 Vol. V, Th. 1994, hlm. 163.

[59] Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 46.

[60] Roger Fowler, Robert Hodge, Gunther Kress, dan Tony Trew, *Lenguage as Ideology* (London: Routledge, 1979), hlm. 65.

"kosa kata" dan "tata bahasa". Elemen kosa kata mempunyai kekuatan dalam membentuk klasifikasi dan membatasi pandangan seseorang. Misalnya, dalam praktik bahasa, menyebut posisi dan kedudukan seseorang di dalam struktur sosial dan politik telah mengklasifikasikannya dalam ruang dan kedudukan tertentu. Adapun elemen tata bahasa mempunyai kekuatan dalam menghilangkan pelaku dari suatu peristiwa. Misalnya, dalam model struktur kalimat pasif, subjek pelaku tidak disebutkan dalam narasi teks.

Terkait upaya memperlihatkan wacana-wacana yang dibangun dan strategi komunikasi yang digunakan tafsir Al-Qur'an dalam mengkontestasikan praktik politik rezim Orde Baru, selain dipakai analisis *critical linguistics,* dalam kajian ini digunakan juga analisis wacana Theo Van Leeuwen. Yakni analisis bahasa yang memusatkan perhatian pada proses pengeluaran (*exclusion*) dan proses pemasukan (*inclusion*) subjek dalam suatu struktur wacana. Hal yang pertama, membicarakan tentang bagaimana proses suatu individu atau kelompok dikeluarkan dari wacana teks, sedangkan hal yang kedua berkaitan dengan bagaimana individu atau kelompok ditampilkan dalam wacana teks. Dalam proses eksklusi, digunakan strategi wacana penghilangan aktor atau subjek melalui cara pasivasi dan nominalisasi. Adapun dalam proses inklusi digunakan berbagai strategi wacana, yaitu diferensiasi-indeferensiasi, objektivasi-abstraksi, nominasi-kategorisasi, identifikasi, determinasi, individualisasi, dan asosiasi.[61]

Wacana-wacana yang dikembangkan tersebut bukan sekadar sebagai bentuk permainan bahasa dalam narasi teks tafsir, tetapi sekaligus merupakan representasi sudut pandang dan persepsi yang dibangun oleh penafsir dalam tafsir Al-Qur'an yang mereka tulis. Di sini, pengetahuan dan tafsir Al-Qur'an diposisikan sebagai ruang dalam merepresentasikan sikap dan sudut pandang penafsir ketika berdialektika dengan praktik politik rezim Orde Baru dan realitas sosial politik secara umum.

---

[61] Terkait dengan model analisis wacana ini selengkapnya, lihat Theo Van Leeuwen, "Generic Strategies in Press Journalism", dalam *Australian Review of Apllied Linguistics,* Vol. 10, No. 2, 1987, hlm. 199-220 dan Theo Van Leeuwen, "The Representation of Social Actors", dalam Carmen Rosa Caldas-Coulthard dan Malcholm Coulthard (ed.), *Text and Practices: Reading in Critical Discourse Analysis* (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 32-69.

Sumber data yang diacu dalam kajian ini terdiri dari data literar dan sebagiannya berupa informasi lisan yang diperoleh dengan teknik wawancara dan observasi. Data-data literar tersebut berupa buku, arsip, laporan penelitian, artikel jurnal, dan berita-berita di media massa. Data yang dikumpulkan mencakup beberapa aspek, yaitu yang terkait dengan karakteristik politik rezim Orde Baru, hubungan umat Islam dan negara ketika rezim Orde Baru berkuasa, sejarah penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru, dan latar belakang penulisan tafsir, basis sosial-politik, serta keilmuan para penulis tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru.

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah tafsir Al-Qur'an yang ditulis dan atau dipublikasikan oleh para ulama dan cendekiawan Muslim Indonesia pada era rezim Orde Baru. Literatur tafsir tersebut ditulis, baik dengan model *tahlīlī* utuh 30 juz, tematik, maupun juz-juz tertentu. Setidaknya ada 37 judul tafsir Al-Qur'an[62]

[62] Karya-karya tafsir yang dimaksud adalah S. Suryohudoyo, *Quraan Agung* (t.k.: t.p., t.th.); K.H. Mohd. Romli, *Kitab al-Mubin Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974); Departeman Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Depag RI, 1975); Bachtiar Surin, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin* (Bandung: F.A. Sumatera, 1978); K.H. Abdullah Thufail Saputra, *Catatan Tafsir Al-Qur'an Gelombang VII Malam* (Surakarta: Yayasan MTA, 1976); Dja'far Amir, *al-Huda: Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* (Surakarta: A.B. Sitti Syamsiyah, 1982); Dja'far Amir, *Tafsir al-Munir* (Surakarta: Mutiarasolo, t.th.); K.H. Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* (Surabaya: Toko Buku Ihsan, 1983 [?]); K.H. Misbah Zainul Mustafa, *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn* (Tuban: Majlis al-Ta'līf wa al-Khuṭṭāṭ, 1988); Syahid Mu'ammar Pulungan, *Manusia dalam Al-Qur'an* (Surabaya: P.T. Bina Ilmu, 1984); Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984); M. Quraish Shihab, *Mahkota Tuntunan Ilahi: Pesona al-Fatihah* (Jakarta: Untagama, 1986); Abdurrachim dan Fathoni, *Syariat Islam: Tafsir Ayat-Ayat Ibadah* (Jakarta: C.V. Rajawali, 1987); Abdoel Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah* (Jakarta: Kalam Mulia, 1991); Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991); Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* (Jakarta: P.T. Bulan Bintang, 1992); Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992); Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an* (Bandung: P.T. Rodakarya, 1993); Muchtar Adam, *Tafsir Ayat-Ayat Haji: Telaah Intensif dari Pelbagai Mazhab* (Bandung, Mizan, 1993); Moh. Rifai, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an* (Semarang: C.V. Wicaksana, 1993); Tim Badan Wakaf UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Yogyakarta: P.T. Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1995); Muchtar Yusuf Usman, *Tafsir al-Qur'an al Karim al-Ikhlas* (Jakarta: Rakan Offset, 1996); M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996); Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996); M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996); M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* (Jakarta:

yang ditulis dan dipublikasikan di era rezim Orde Baru yang relevan dan menjadi sumber data primer dalam penelitian ini. Dari 37 judul tafsir Al-Qur'an tersebut, terdapat delapan karya tafsir yang diterbitkan secara massal dalam bentuk buku di tahun setelah rezim Orde Baru berakhir, tetapi dari sisi sejarah penulisan dan audien ketika pertama kali praktik tafsir dilakukan, delapan karya tafsir tersebut lahir di era rezim Orde Baru.[63]

Lentera, 1997); M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997); Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan* (Bandung: Pustaka, 1998); Radiks Purba, *Memahami Surat Yaa Siin* (Jakarta: Golden Terayon Press, 1998); Muhammad Ghalib M., *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998); Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999); Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999); Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* Cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2000); Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah* (Jakarta: Logos, 2001); Abdurrasyid Ridha, *Memasuki Makna Cinta* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000); Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir Al-Hidayah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003); dan Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000).

[63] Delapan karya tafsir tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Ghalib M. Sebelum diterbitkan pada akhir 1998, karya tafsir yang berasal dari disertasi ini telah diujikan pada 1997. Kedua, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar. Sebelum diterbitkan oleh Yayasan Paramadina pada 1999, karya tafsir yang berasal dari disertasi ini telah diujikan di depan dewan penguji pada 1998. Ketiga, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an* karya Zaitunah Subhan. Sebelum diterbitkan oleh penerbit LKiS Yogyakarta pada 1999, karya tafsir yang berasal dari disertasi ini ditulis pada 1997-1998. Keempat, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'* karya Didin Hafidhuddin. Tafsir ini, sebelum diterbitkan dalam bentuk buku pada tahun 2000, materinya berasal dari ceramah di sebuah masjid kampus yang dilakukan sejak 1993. Kelima, *Memasuki Makna Cinta* karya Abdurrasyid Ridha. Karya tafsir yang diterbitkan pada tahun 2000 ini berasal dari skripsi yang telah diujikan pada tahun 1996. Keenam, *Tafsir al-Hidayah* karya Sa'ad Abdul Wahid. Tafsir ini sebelum diterbitkan pada tahun 2003, telah dipublikasikan di majalah *Suara Muhammadiyah* sejak tahun 1989 dalam bentuk artikel tafsir. Ketujuh, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa. Sebelum ditebitkan pada tahun 2000 oleh penerbit Gramedia Jakarta, karya tafsir ini telah dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* dalam rentang waktu 18 Agustus 1997-8 Desember 1999 dalam bentuk artikel tafsir. Delapan, tafsir *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. Emon Hasim. Tafsir ini merupakan edisi alihbahasa Indonesia dari bahasa Sunda tafsir berjudul *Ayat Suci Lenyepaneun.* Penerjemahannya dilakukan oleh penulisnya sendiri. Meskipun tidak persis sama, tetapi secara substansial tidak terdapat perbedaan. Edisi Sunda tafsir ini diterbitkan pertama kali pada 1984, adapun edisi Indonesia dimulai pada tahun 1997 dengan beragam tahun pada setiap jilidnya. Nasib edisi Indonesia dari tafsir ini tidak sepopuler edisi Sunda.

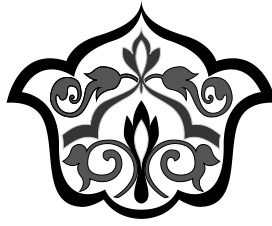
Adapun sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah karya-karya yang membahas tentang sejarah dan dinamika tafsir Al-Qur'an di Indonesia, khususnya yang mengkajinya dalam konteks politik rezim Orde Baru. Kajian-kajian yang mempunyai bidang irisan dengan inti kajian dalam penelitian ini dijadikan sebagai sumber pendamping dan sekaligus pembanding.

Data-data tersebut dikumpulkan melalui pembacaan dan pencatatan bahan-bahan pustaka secara kritis dan akurat sejauh mempunyai relevansi dengan pokok masalah kajian. Catatan-catatan yang telah terkumpul tersebut kemudian diklasifikasi dan dikategorisasi serta dilakukan koding data berdasarkan pertanyaan-pertanyaan penelitian yang telah diajukan.[64] Setelah dilakukan seleksi dan pemilahan, data-data tersebut diharapkan mampu menjadi pijakan dalam rangka memberikan jawaban atas masalah pokok yang dikaji dalam penelitian ini. Dalam kadar tertentu, wawancara dilakukan untuk memperkuat temuan-temuan dari data tertulis.

Analisis data dilakukan dengan menggunakan tiga langkah secara simultan, yaitu reduksi data, deskripsi (*display*) data, dan penarikan kesimpulan.[65] Reduksi data merupakan tahapan penyeleksian data yang dilakukan untuk mendapatkan informasi-informasi yang terfokus pada rumusan persoalan yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Setelah seleksi data selesai, dilakukan proses deskripsi, yakni menyusun data menjadi sebuah teks naratif yang logis dan sistematis. Ketika penyusunan data menjadi teks naratif dilakukan, bangunan analisis dan interpretasi data diletakkan dalam kerangka teori dan pendekatan yang telah dipilih dalam penelitian ini.

Dalam proses analisis, di sini dipakai analisis eksplanatori, yaitu mendeskripsikan suatu proses dan hubungan-hubungan yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru, sehingga logika sebab-akibat bisa ditemukan dengan jelas.[66] Analisis

---

[64] Tentang teknik pengumpulan data yang dipakai di sini, lihat Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh,* Jilid I (Bogor: Kencana, 2003), hlm. 89-92.

[65] Mathew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992), hlm. 20.

[66] Henry van Laer, *Filsafat Sain: Ilmu Pengetahuan Secara Umum,* Bagian Pertama, terj. Yudian W. Asmin dan Torang Rambe (Yogyakarta: Lembaga Penerjemah dan Penulis Muslim Indonesia, 1995), hlm. 117.

ini digunakan untuk menjelaskan dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru serta hubungannya dengan prinsip dan kepentingan umat Islam. Dengan analisis tersebut, sejumlah faktor yang menjadi pengaruh, penyebab, dan dampak yang terjadi dari dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru dapat ditemukan dengan baik, meskipun mesti disadari bahwa tidak selalu faktor yang sama menimbulkan akibat yang sama.[67] Setelah proses analisis dan interpretasi dilakukan, kemudian dilakukan penarikan kesimpulan.[]

[67] Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.) *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 70.

— BAB II —

PRAKTIK POLITIK REZIM ORDE BARU DAN SEJARAH PENULISAN SERTA PUBLIKASI TAFSIR AL-QUR'AN

Sebagai istilah politik, "Orde Baru" dalam kajian ini dipahami bukan sekadar nomenklatur yang dipakai Presiden Soeharto untuk label kekuasaannya, tetapi juga merujuk pada prinsip-prinsip dan praktik politik yang dia bangun dalam menjalankan pemerintahan dan mengokohkan kekuasaannya. Prinsip dan praktik politik tersebut dalam perkembangannya menjadi karakteristik politik rezim yang pada satu sisi telah menciptakan hubungan pemerintah dan umat Islam mengalami pasang surut sejak tahun 1968 ketika Soeharto diangkat menjadi presiden sampai dengan menjelang kejatuhannya pada 21 Mei 1998. Di tengah hubungan yang naik-turun dan jauh-dekat tersebut, tafsir Al-Qur'an ditulis dan dipublikasikan oleh sejumlah ulama dan akademisi dengan tema, asal-usul publikasi, dan audien yang beragam.

Mengingat urgensi konteks sosial-politik penulisan tafsir Al-Qur'an tersebut, sebelum masuk pada topik perbincangan dan kontestasi tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru, pada bab ini diuraikan tiga hal pokok yang berkaitan dengan wajah politik rezim Orde Baru dan profil sejarah tafsir Al-Qur'an yang ditulis pada era rezim Orde Baru tersebut. Tiga hal itu adalah *pertama*, menjelaskan tentang basis ideologi politik yang menjadi karakter

dasar politik rezim Orde Baru dalam menjalankan pemerintahan dan menegakkan kekuasaannya. Karakter politik rezim Orde Baru di sini dipahami sebagai watak dasar dari tindakan rezim Orde Baru dalam mengelola dan menegakkan kekuasaan. Pola tindakan tersebut dipengaruhi dan digerakkan oleh suatu pandangan, pengalaman, dan interaksi-interaksi yang dimiliki dan dibangun. *Kedua*, menguraikan tentang tindakan dan kebijakan rezim Orde Baru yang sebagiannya bersinggungan dengan prinsip dan kepentingan umat Islam, baik kebijakan-kebijakan tersebut secara politik menguntungkan umat Islam maupun sebaliknya, merugikan umat Islam. *Ketiga*, menguraikan tentang sejarah penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di tengah pasang-surut hubungan umat Islam dan rezim Orde Baru. Tiga hal pokok ini merupakan dasar historis-politis yang dipakai pijakan dalam kajian ini untuk proses analisis selanjutnya yang berkaitan dengan perbincangan dan kontestasi tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru.

A. Karakter Praktik Politik Rezim Orde Baru

Pada awal menjalankan pemerintahan, Presiden Soeharto dihadapkan pada krisis multi-dimensi yang mendera bangsa Indonesia. Di bidang ekonomi, Indonesia ketika itu kesulitan membayar utang[1] dan di bidang sosial-politik terjadi pertentangan antar-kelompok politik akibat Demokrasi Liberal yang terjadi pada era pemerintahan Sukarno.[2] Menghadapi krisis ini, rezim Orde Baru memilih konsep modernisasi sebagai kebijakan politik untuk memulai menjalankan roda pemerintahan[3] dan melakukan kebijakan pragmatik dengan melakukan reorientasi strategi pembangunan yang berorientasi keluar,[4]

---

[1] Antara tahun 1965-1966, laju inflasi membumbung tinggi hingga mencapai 697%, sedangkan indeks harga barang konsumsi di Jakarta pada tahun 1965 adalah 38,347, dan pada tahun 1966 melonjak menjadi 267,267. Selengkapnya, lihat Mochtar Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru: 1966-1971* (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 28-58.

[2] Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 186; Harold Crouch, *Militer dan Politik di Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1986), hlm. 67.

[3] Mohammad Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim,* terj. Ahmadie Thaha (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987), hlm. 8.

[4] Douglas E. Ramage, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi,* terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), hlm. 41.

yaitu mengharapkan modal asing mengalir ke Indonesia sebagai satu pilihan.

Untuk menyukseskan langkah tersebut, rezim Orde Baru membentuk Dewan Stabilitas Ekonomi yang langsung diketuai oleh Presiden Soeharto dan didampingi para staf yang berlatar belakang teknokrat yang berasal dari Universitas Indonesia.[5] Dewan Stabilitas Ekonomi ini kemudian memilih strategi pembangunan dengan model pembangunan bertahap ala Rostowian[6] yang diterjemahkan oleh rezim Orde Baru dalam bentuk Repelita (Rencana Pembangunan Lima Tahun).

Konsep Repelita ini menjadi dasar konseptual cita-cita tinggal landas yang kemudian diterjemahkan dalam doktrin Trilogi Pembangunan dengan mensyaratkan adanya intervensi negara, kekuatan politik utama ada pada militer, keterlibatan modal asing sebagai bahan bakar rezim,[7] dan tolak ukur kesuksesan pembangunan didasarkan pada pertumbuhan.[8] Implikasi yang ditanggung dari konsep dan doktrin pembangunan semacam ini ternyata cukup mahal, yaitu pembangunan dan kekuasaan jatuh ke dalam pola sentralistik, birokrasi mengabdi kepada penguasa, politik kekerasan dipakai sebagai pendekatan pengamanan dalam rangka menciptakan stabilitas sosial-politik, serta merebaknya praktik

---

[5] Mereka itu adalah Wijoyo Nitisastro, Muhammad Sadli, Emil Salim, Ali Wardhana, dan Subroto. Presiden Soeharto juga menunjuk sejumlah pakar untuk menjadi Tim Penasihat Ekonomi Presiden, berdasarkan Keppres No. 195 tanggal 15 Juni 1968, yaitu Sumitro Djojohadikusumo, Radius Prawiro, dan Frans Seda. Lihat R.S. Milne, "Teknokrat dan Politik di Negara-Negara Asia Tenggara", dalam Majalah *Prisma,* No. 3, Maret 1984, hlm. 40.

[6] Model pembagian ini dirancang oleh Rostow, Guru Besar ekonomi di Massachusetts Institute of Technology (MIT) pada era 1960-an, yang intinya adalah memilah-milah perkembangan ekonomi sebuah negara dalam lima tahap, yaitu tahap dini, persiapan (menuju lepas landas), tahap tinggal landas, dan tahap kematangan, serta kemakmuran. Instrumen lapangan strategi ini adalah Badan Perencanaan dan Pembangunan Nasional, Departemen Keuangan, Bank Indonesia, dan aparat keamanan. *Software*-nya adalah kebijakan moneter dan fiskal (APBN dengan unsur utang luar negeri yang sangat menentukan) yang semuanya diatur oleh instansi-instansi negara yang dikuasai sepenuhnya oleh teknokrat dan militer. Lihat Zaim Saidi, *Balada Kodok Rebus: Catatan Kritis Seorang Aktivis Tentang Krisis* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 6.

[7] *Ibid.,* hlm. 16.

[8] Misalnya berdasarkan pada *World Bank Report* No. 5066-IND diketahui bahwa antara tahun 1971-1981, pertumbuhan ekonomi Indonesia rata-rata adalah 8%. Sebagaimana dikutip oleh Arief Budiman, *Negara dan Pembangunan: Studi Tentang Indonesia dan Korea Selatan* (Jakarta: Yayasan Padi dan Kapas, 1991), hlm. 49.

korupsi di dalam lembaga pemerintah.[9] Hal-hal tersebut membentuk dan mengkristalkan karakter politik rezim Orde Baru dengan akibat-akibat buruk yang ditimbulkan. Karakter politik rezim Orde Baru di atas akan dipaparkan pada uraian berikut sebagai latar sosial-politik penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an.

1. Penundukan Birokrasi: Strategi Menciptakan Mesin Politik

Konsep pembangunan ala Rostowian yang dipilih rezim Orde Baru mensyaratkan keberadaan pemerintah yang kuat dan birokrasi yang mengabdi kepada penguasa. Kajian yang dilakukan Donald K. Emmerson memberikan informasi penting bahwa rezim Orde Baru telah melakukan konsolidasi kekuasaan yang sangat besar pada birokrasi pemerintah. Langkah pertama yang dilakukan adalah mengontrol pemerintahan dengan menyingkirkan orang-orang yang terlibat dan atau menjadi anggota simpatisan PKI, membatasi rekrutmen baru pegawai negeri sipil dan mempercepat masa pensiun. Kedua, membangun pemerintahan yang lebih setia dengan merekrut para perwira militer dalam birokrasi dengan gaya komando militer. Menteri-menteri yang terlibat di dalam partai politik diganti dengan kaum sipil yang bebas dari kepentingan partai. Ketiga, membuat birokrasi lebih aktif untuk mendukung program dan kepentingan kekuasaan.[10]

Agar dukungan birokrasi tersebut terjadi secara massif dan kuat, rezim Orde Baru membangun birokrasi model parkinsonisasi, yaitu memperbesar kuantitas birokrasi. Pada 1970, anggota birokrasi di pemerintahan berjumlah sekitar 515.000 orang, sepuluh tahun kemudian, jumlah itu naik menjadi empat kali lipatnya, dan dua puluh tahun kemudian, membengkak menjadi sekitar enam kali lipatnya. Model birokrasi semacam ini menjadi bagian dari korporasi negara dan menjadi mesin pengakumulasi kekuasaan[11] serta

[9] Terkait masalah ini, muncul istilah "rasionalitas tujuan" yang dikemukakan oleh Ignas Kleden. Istilah ini digunakan untuk menjelaskan tentang perilaku para teknokrat yang merancang sistem pembangunan ekonomi rezim Orde Baru. Lihat Ignas Kleden, "Model Rasionalitas Teknokrasi", Jurnal *Prisma,* No. 3, Maret 1984.

[10] Sebagaimana dikutip Akhmad Setiawan dalam *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 70.

[11] Eep Saefullah Fatah, *Catatan atas Gagalnya Politik Orde Baru* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 201.

sekaligus merupakan kepanjangan tangan negara dalam melakukan pembangunan dan kontrol birokratis terhadap masyarakat.[12]

Model birokrasi yang demikian mengukuhkan rezim Orde Baru menjadi kekuasaan personal, terjebak pada karakter anti-publik, dan di dalamnya menjadi lahan korupsi dan manipulasi.[13] Kasus-kasus korupsi birokratis telah melekat erat di tubuh birokrasi rezim Orde Baru. Pada 1994, Menteri Negara Pendayagunaan Aparatur Negara, T.B. Silalahi, menegaskan bahwa 80-100 orang pegawai negeri sipil dan pejabat negara melakukan penyelewengan setiap bulannya. Penyelewengan tersebut berbentuk manipulasi, korupsi, dan bentuk penyelewengan amoral, termasuk penyelewengan seks.[14] Berdasarkan temuan Badan Pemeriksa Keuangan, di sepanjang tahun 1994-1995 telah terjadi kebocoran uang negara sebesar Rp 1,072 triliun. Pada Maret 1995, Kejaksaan Agung telah mengusut 358 kasus korupsi di seluruh instansi pemerintah pada tahun 1994-1995. Dari 358 kasus tersebut, 212 kasus dapat dihitung nilai kerugian yang ditanggung negara sebesar Rp 1.190.842.904.717,83 nyaris menyentuh angka Rp 1,2 triliun.[15]

Terkait dengan praktik korupsi yang membelit birokrasi rezim Orde Baru ini, Presiden Soeharto dan keluarganya juga menjadi salah satu subjek yang disorot, karena diindikasikan kekayaannya diperoleh dengan cara yang tidak sah. Majalah *Newsweek*, Edisi 26 Januari 1998 membuat laporan bahwa total kekayaan seluruh keluarga besar Soeharto, sekitar $ 40 miliar. Uang sebanyak itu diduga diperoleh dari praktik monopoli dengan dalih untuk kepentingan umum dan nasional, tetapi sebenarnya hanya menguntungkan keluarganya sendiri.[16] Pada 25 Maret 2004, lembaga Transparency International mengeluarkan laporan tentang korupsi global

---

[12] Tentang soal ini, lihat Michaek P. Todaro, *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga*, terj. Aminuddin dan Mursid (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), hlm. 66.

[13] Kekuasaan personal dan ekses-eksesnya terhadap penyelewengan terutama korupsi dijelaskan dengan baik oleh Theodore M. Smith. Lihat selengkapnya Theodore M. Smith, "Korupsi, Tradisi, dan Perubahan di Indonesia", dalam Mochtar Lubis dan James C. Scott, (eds.), *Korupsi Politik* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hlm. 48.

[14] Laporan Harian *Kompas*, 20 September 1994.

[15] Laporan Harian *Republika*, 17 Maret 1995.

[16] Lihat Diro Aritonang, *Runtuhnya Rezim daripada Soeharto* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 286-287.

bertema korupsi politik serentak ke seluruh dunia. Laporan tersebut menempatkan Soeharto sebagai pemimpin politik terkorup di dunia beserta sembilan pemimpin lainnya. Di sepanjang tiga puluh dua tahun mengendalikan kekuasaan, Presiden Soeharto diduga telah mengambil 15-35 miliar dollar AS uang negara. Jumlah ini, melebihi jumlah uang yang digelapkan sembilan pemimpin politik lain yang berada di jajaran sepuluh besar pemimpin terkorup di dunia.[17] Fakta ini menjadi penguat bahwa birokrasi yang dibuat gemuk dan diciptakan untuk mengabdi kepada kekuasaan di era rezim Orde Baru merupakan salah satu penyebab praktik korupsi, kolusi, dan nepotisme mudah tumbuh dengan subur.

2. Militerisme: Strategi Pengamanan Kekuasaan

Stabilitas sosial-politik merupakan salah satu isu utama yang dikedepankan rezim Orde Baru sejak awal berkuasa. Kebijakan-kebijakan dalam menciptakan stabilitas sosial-politik diambil untuk mengamankan laju pembangunan, dan pola militerisme serta pendekatan kekerasan sering kali menjadi pilihan rezim Orde Baru. Sejumlah kasus dipaparkan pada bagian ini untuk menunjukkan bukti-bukti terkait pola kekerasan yang dipakai rezim Orde Baru dalam rangka mengamankan kepentingan-kepentingan kekuasaannya.

Pendekatan kekerasan dan militerisme yang dipakai rezim Orde Baru pertama kali dipraktikkan pada para aktivis dan simpatisan PKI di pertengahan era 1960-an. Dari catatan sejarah diketahui bahwa tidak berselang lama setelah peristiwa Gerakan 1 Oktober 1965 (Gestok),[18] dua tindakan politik yang spektakuler dikeluarkan

---

[17] Lihat Laporan "Versi TI, Soeharto Pemimpin Politik Terkorup di Dunia", *Kompas,* 26 Maret 2004.

[18] Sebagai istilah, "Gestok" diajukan oleh Presiden Sukarno untuk menamai gerakan yang dipimpin oleh Letnan Kolonel Untung Samsuri, Komandan Batalyon Cakrabirawa, pasukan pengawal khusus presiden yang melakukan penangkapan terhadap jenderal-jenderal setelah beredar desas-desus tentang dewan jenderal yang akan melakukan kudeta sebelum tanggal 5 Oktober 1965. Akronim Gestok ini diajukan Presiden Sukarno pertama kali dalam kesempatan Sidang Kabinet Paripurna pertama, 9 Oktober 1965. Istilah lain, dan ini yang dilazimkan oleh rezim Orde Baru, adalah Gerakan 30 September 1965 (G 30 S) yang diberi embel-embel kata "PKI". Sebutan lain muncul, yaitu "Gestapu", akronim dari Gerakan September Tigapuluh. Tidak diketahui dengan pasti siapa penciptanya, tetapi istilah ini dipakai

pemerintah, yaitu mengeluarkan larangan atas ideologi Komunis dan Partai Komunis hidup di Indonesia melalui TAP MPRS No. 25 Tahun 1966 dan pembersihan para pengikut dan simpatisan PKI. John Roosa menyimpulkan bahwa kekerasan yang terjadi di sepanjang akhir tahun 1965 sampai awal tahun 1966 berupa pembunuhan anggota PKI harus dilihat sebagai praktik kebijakan yang terjadi saat awal pembangunan sebuah rezim baru, ketimbang sebuah reaksi wajar terhadap Gestok. Soeharto dan para perwira tinggi Angkatan Darat dalam kasus ini menurut Roosa hanya menggunakan Gestok sebagai dalih untuk menegakkan kediktatoran militer.[19]

Pembunuhan terhadap para aktivis PKI tersebut merupakan operasi militer yang dilakukan pasukan elite Angkatan Darat[20] yang sebagiannya dilakukan tidak melalui proses hukum. Analisis Robert Cribb, Hersri Setiawan, dan Hermawan Sulistyo menjadi informasi penting dalam kasus ini.[21] Terhadap fakta-fakta itu,

---

dan disiarkan pertama dan secara terus-menerus oleh koran-koran pendudung utama Orde Baru, seperti *Api Pantja Sila, Berita Yudha,* dan *Angkatan Bersenjata* sejak peristiwa berdarah tersebut. Istilah ini tampaknya sengaja diciptakan untuk dikaitkan dengan Gestapo rezim fasis Hitler. Gestapo adalah akronim bahasa Jerman "Geheime Staatspolizei" (Dinas Polisi Rahasia Jerman) yang menjadi badan resmi tidak lama setelah Hitler berkuasa tahun 1933. Dinas ini bertanggung jawab terkait keamanan di dalam imperium ketiga dan tugasnya mencari, menangkap, dan menahan musuh-musuh negara. Dibandingkan dengan akronim Gestapu dan G30S, dari sisi kenyataan saat terjadinya peristiwa dan susunan bahasa, akronim Gestok lebih tepat, karena peristiwa itu terjadi pada dini hari tanggal 1 Oktober 1965 dan memenuhi unsur hukum DM (Diterangkan dan Menerangkan). Terkait masalah ini, lihat Hersri Setiawan, *Kamus Gestok* (Yogyakarta: Galangpress, 2003), hlm. 87-88 dan 98-100.

[19] John Roosa, *Dalih Pembunuhan Massal: Gerakan 30 September dan Kudeta Suharto,* terj. Hersri Setiawan (Jakarta: Institut Sejarah Sosial Indonesia bekerjasama dengan Hasta Mitra, 2008), hlm. 7. Bandingkan dengan pandangan Probosutedjo dalam Alberthiene Endah, *Memoar Romantika Probosutedja: Saya dan Mas Harto* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010), khususnya bab 7, berjudul, "G 30 S dan Tindakan Mas Harto".

[20] Berbagai kesaksisan bisa dibaca sejumlah buku. Lihat tulisan Soe Hok Gie yang memakai samaran Dewa. Dewa, "Di Sekitar Pembunuhan Besar-Besaran di Bali", dalam *Mahasiswa Indonesia,* Edisi Minggu II dan III, Desember 1967; kesaksian salah satu anggota pencari fakta Oei Tjoe Tat dalam Pramoedya Ananta Toer dan Stanley Adi Prasetya (ed.), *Memoar Oei Tjoe Tat: Pembantu Presiden Sukarno* (Jakarta: Hasta Mitra, 1995).

[21] Lihat Hersri Setiawan, *Kamus Gestok* (Yogyakarta: Galang Press, 2003); Hermawan Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan 1965-1966* (Jakarta: KPG, 2000); dan Robert Cribb, (ed.) *The Indonesian Killings 1965-1966: Studies from Java and Bali* (Clayton: Monash University Centre of

Soeharto mengingkarinya dengan menyatakan bahwa penumpasan terhadap aktivis PKI dilakukan melalui tindakan administratif dan tanpa pertumpahan darah. Dalam catatan resmi pemerintah tidak pernah menyebutkan tentang pembantaian massal yang terjadi setelah peristiwa kudeta gagal tersebut.[22] Pada 1971, Soeharto menyampaikan analisis tentang sebab-musabab pembunuhan itu dalam satu kalimat singkat: "Ribuan korban jatuh di daerah-daerah karena rakyat bertindak sendiri-sendiri, juga karena prasangka-prasangka buruk antar-golongan yang selama bertahun-tahun ditanamkan oleh praktik-praktik politik yang sangat sempit."[23]

Pendekatan militerisme yang dipakai rezim Orde Baru selanjutnya terjadi dalam tragedi Tanjung Priok. Peristiwa ini terjadi pada 12 September 1984. Bermula dari protes sebagian umat Islam atas kebijakan pemerintah terkait asas tunggal Pancasila. Protes-protes itu ditanggapi pemerintah dengan cara-cara kekerasan dan militeristik. Akibatnya, dalam kasus itu sejumlah Muslim meninggal dunia menjadi korban.[24] Dan pada 1985, sejumlah orang yang terlibat dalam defile tersebut diadili dengan tuduhan melakukan tindakan subversif.[25]

Pendekatan militerisme di era rezim Orde Baru terjadi lagi dalam

---

Southeast Asian Studies, 1990).

[22] Soeharto, *Pikiran, Ucapan, dan Tindakan Saya: Otobiografi, Seperti Dipaparkan kepada G. Dwipayana dan Ramadhan K.H.* (Jakarta: Citra Lamtoro Gung Persada, 1991), hlm. 114.

[23] "Surat Perintah 11 Maret untuk Mengatasi Situasi Konflik Ketika Itu", *Kompas*, 11 Maret 1971, hlm. 1 dan 12.

[24] Michael R.J. Vatikiotis menaksir jumlah korban yang tewas dalam kasus ini mencapai 200 orang. Sumber resmi pemerintah awalnya menyebutkan 9 orang meninggal dan 53 orang luka-luka, lalu direvisi menjadi 18 orang, dan diralat lagi menjadi 40 orang. Dalam tragedi itu, tokoh-tokoh umat Islam, yaitu Amir Biki, Syarifin Maloko, dan Layan tewas menjadi korban. Lihat M. Rusli Karim, *Islam dan Konflik Politik Era Orde Baru* (Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992), hlm. 12-13; Hasanuddin M. Saleh, *HMI dan Rekayasa Azas Tunggal Pancasila* (Yogyakarta: Kelompok Studi Lingkaran dan Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 129-130. Bandingkan dengan Linton S., "Accounting for Atrocities in Indonesia", dalam *The Singapore Year Book of International Law* 10, Tahun 2006, hlm. 199-231, diakses pada 13 Maret 2017.

[25] McGlynn, J.H., *Indonesia in the Soeharto Years: Issues, Incidents, and Images* (Jakarta: The Lontar Foundation, 2007), hlm. 202. Sejumlah tokoh yang menuntut dibentuknya tim pencari fakta dalam kasus Tanjung Priok ditangkap. H.R. Darsono (mantan Pangdam Siliwangi), A.M. Fatwa (tokoh Petisi 50), Toni Ardhie (staf Ketua PB HMI), dan Osman Hamidy (tokoh PTDI) adalah di antara mereka yang ditangkap oleh rezim Orde Baru dalam kasus tersebut.

kebijakan pemberlakuan DOM (Daerah Operasi Militer) dengan operasi Jaring Merah di Aceh pada 1989. Pada awalnya, program ini diorientasikan rezim Orde Baru untuk mengamankan situasi dari gangguan GAM (Gerakan Aceh Merdeka), tetapi yang terjadi adalah kekerasan dan pembunuhan terhadap orang-orang yang dianggap terlibat dengan GAM.[26] Sebelum DOM di Aceh diberlakukan, rezim Orde Baru juga melakukan aksi penembakan misterius (petrus) pada awal 1983 sebagai salah satu bentuk pendekatan menjaga keamanan dengan memberantas aksi premanisme yang terus meningkat dan dinilai telah meresahkan masyarakat. Dalam perkembangannya, aksi petrus ini dilakukan tanpa melalui proses hukum.[27] Padahal, di antara mereka yang dibunuh tersebut belum dibuktikan secara sah bersalah di pengadilan. Presiden Soeharto menyebut dan mengakui cara yang ditempuhnya ini sebagai *shock therapy*.[28]

Paparan kasus-kasus di atas sekadar sebagai contoh untuk menunjukkan bahwa pada kenyataannya rezim Orde Baru dalam menjalankan kekuasaannya, pada konteks-konteks tertentu, telah berlumuran darah. Demi menjaga keamanaan dan ketertiban sosial, merupakan narasi-narasi dominan yang dikemukakan penguasa untuk mengabsahkan pemilihan pendekatan kekerasan

---

[26] Dari data yang dihimpun oleh Forum Peduli Hak Asasi Manusia (FP-HAM) menunjukkan bahwa dari 680 kasus orang hilang dan tindak kekerasan dan pembunuhan yang terjadi di Aceh akibat politik DOM, setelah diklarifikasi terdapat sedikitnya 30 kasus yang berkualifikasi supersadistis. Selengkapnya, lihat Al-Chaidar, Sayed Mudhahar Ahmad, dan Yarmen Dinamika, *Aceh Bersimbah Darah: Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1989-1998* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), hlm. 112-148. Lihat juga laporan yang disusun berdasarkan investigasi Lukman Age, staf Penerbitan Forum LSM Aceh di beberapa tempat di Kabupaten Pidie, Aceh Utara, dan Aceh Timur, mulai tanggal 29 Juni 1998 – 4 Juli 1998.

[27] Catatan Kontras pada bulan Mei 1983, korban petrus di Jakarta 38 orang, Jawa Barat 158 orang, Jawa Tengah 111 orang, Sumatra Utara 50 orang, Jawa Timur 41 orang, Yogyakarta 6 orang, Sumatra Selatan 12 orang, Lampung 4 orang, Kalimantan Barat 7 orang, Kalimantan Timur 3 orang, dan Bali 2 orang. Lihat Edwin Partogi dan Usman Hamid, "Mereformasi Negara Intel Orde Baru: Kasus Penembak Misterius Era 1980-an", dalam Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan* (Jakarta: Pacivis Universitas Indonesia, 2006), hlm. 192.

[28] *Ibid.*, hlm. 389-391. Lihat juga Soeharto, *Pikiran, Ucapan, dan Tindakan Saya,* hlm. 114. Pasca-reformasi 21 Mei 1998, Guru Besar hukum tata negara, Ismail Suny, pernah mengusulkan agar mantan Presiden Soeharto diajukan ke pengadilan atas tindakannya terkait dengan kasus petrus tersebut. Lihat "Adili Soeharto Berkaitan dengan Penembakan Misterius", *Kompas*, 8 Juni 2000.

dan militerisme di dalam mengatasi masalah-masalah sosial politik. Praktik militerisme dan tindakan-tindakan represif tersebut mengakibatkan psikologi masyakarat menjadi tertekan dan ketakutan, apalagi pada saat yang sama dari setiap tindakan kekerasan tersebut tidak pernah dipertanggungjawabkan secara terbuka dan jujur di depan meja pengadilan dan masyarakat tidak pernah diberi akses informasi secara terbuka atas berbagai tindakan kekerasan tersebut.

3. Dalih Subversif: Strategi Pembungkaman Suara Kritis dan Politik Kontra Orde Baru

Di sepanjang kekuasaannya, rezim Orde Baru melakukan sejumlah penundukan terhadap suara-suara kritis dan gerakan kontra rezim Orde Baru dengan dalih subversif. Istilah "subversif" dipakai sebagai strategi politik untuk memberangus suara-suara kritis yang dianggap mengancam kekuasaan. Pers, mahasiswa, tokoh masyarakat, akademisi, seniman, dan budayawan yang bersuara kritis terhadap pemerintah dibungkam dengan berbagai cara dan pendekatan. Semuanya itu dilakukan rezim Orde Baru dengan tujuan membangun stabilitas sosial-politik dan mengamankan pembangunan. Alasan dan tujuan semacam ini dinarasikan dan diwacanakan oleh pemerintah secara terus-menerus di tengah masyarakat untuk menciptakan kesadaran masyarakat—meskipun kesadaran tersebut hakikatnya bersifat semu—bahwa segala hal yang dilakukan pemerintah tersebut bermanfaat bagi masyarakat.

Jejak-jejak pembungkaman suara kritis tersebut, bisa kita temukan misalnya dalam kasus pemberlakuan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK) dan Badan Koordinasi Kemahasiswaan (BKK) yang terjadi pada 1987. Gagasan ini dirancang oleh Daoed Joesoef dan kemudian dimantapkan oleh Nugroho Notosusanto yang disebutnya dengan istilah Wawasan Almamater. Tujuannya adalah untuk menetralisasi kekuatan mahasiswa dan unsur-unsur kampus lainnya dari kepentingan yang tidak ada kaitannya dengan akademik dan justru bisa mengancam kemapanan kekuasaan.

Pemberlakuan NKK-BKK ini, dari sisi politik, merupakan salah satu bentuk depolitisasi kampus yang dilakukan oleh rezim Orde

Baru.[29] Selain itu, kontrol terhadap dunia akademis juga dilakukan rezim Orde Baru dengan cara melarang para tokoh dan intelektual kritis tampil dan berbicara dalam acara-acara ilmiah di kampus. Sejumlah intelektual yang namanya pernah masuk dalam daftar hitam adalah Pramoedya Ananta Toer, W.S. Rendra, Emha Ainun Najib, Abdul Hakim Garuda Nusantara, Adnan Buyung Nasution, Roekmini K. Astoeti, Arif Budiman, Arbi Sanit, dan George Junus Aditjondro.[30]

Politik kontrol dan pembungkaman suara kritis juga dilakukan rezim Orde Baru terhadap media massa. Tindakan ini dilakukan sejak awal era 1970-an, setelah peristiwa Malari yang terjadi pada 15 Januari 1974.[31] Menjelang Sidang Umum MPR 1978, tujuh surat kabar ditutup sementara, karena dianggap mengganggu kepentingan dan stabilitas politik rezim Orde Baru.[32] Di sepanjang tahun 1980-an, banyak penerbitan pers yang dicabut SIUPP-nya dengan alasan-alasan yang klise, misalnya "meresahkan masyarakat", "mengganggu stabilitas nasional", dan "menyinggung SARA".[33]

---

[29] Stanley, "Intelijen, Sensor dan Negeri Kepatuhan", dalam Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan* (Jakarta: Pacivis Universitas Indonesia, 2006), hlm. 216.

[30] Lihat *ibid.,* hlm. 273.

[31] Di antara media massa yang dibredel adalah Harian *Abadi, Indonesia Raja, Kami, Pedoman, Nusantara, Jakarta Times,* Mingguan *Wenang, Mahasiswa Indonesia* (Bandung), Majalah *Pemuda Indonesia, Ekspresi,* Harian *Suluh Berita* (Surabaya), mingguan *Indonesia Pos* (Ujung Pandang). Lihat Y. Krisnawan, *Pers Memihak Golkar? Suara Merdeka dalam Pemilu 1992* (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1997), hlm. 26. Lihat juga Majalah Kampus UII Yogyakarta, *Dialog,* No. 03, Th. V, 1997, hlm. 47-48.

[32] Tujuh surat kabar yang ditutup sementara tersebut adalah *Kompas, Sinar Harapan, Merdeka, Pelita, The Indonesia Times, Sinar Pagi* dan *Pos Sore*. Salah satu isi dari pernyataan yang mesti dipatuhi para pengelola media massa tersebut berbunyi: "Kami akan mengindahkan, memenuhi dan menjalankan ketentuan-ketentuan sebagaimana telah digariskan dalam peraturan dan perundangan, Dewan Pers, kode etik jurnalistik serta ketentuan lainnya yang dikeluarkan pemerintah dalam rangka membina pers yang bebas dan bertanggung jawab." Lihat Tjipta Lesmana, *Profil Pers Indonesia* (Jakarta: Erwin-Rika Press, 1985), hlm. 6-7.

[33] Pada 1983, Jurnal *Ekuin* dilarang terbit karena menulis laporan tentang keputusan pemerintah Indonesia untuk mengurangi harga minyak; pada Januari 1984, Majalah *Expo* dibredel karena mengangkat isu tentang 100 jutawan di Indonesia; sebulan kemudian Majalah *Topik* dibredel karena memberitakan masalah kesenjangan kaya-miskin; dan pada Maret 1984, Majalah *Fokus* juga diberangus karena menulis topik tentang 200 orang terkaya di Indonesia dan bagaimana caranya mereka menjadi kaya. Pada 9 Oktober 1986, Harian Sore *Sinar Harapan* dibredel, karena menulis laporan tentang devaluasi rupiah pada 12 September

Peristiwa serupa berulang pada era 1990-an,[34] dan tuduhan-tuduhan yang dikemukakan pemerintah sebagai dasar pembredelan tak jauh beda dengan peristiwa di tahun-tahun sebelumnya. Tuduhan itu misalnya, isi dan tema pemberitaan media massa tersebut mengganggu stabilitas sosial politik dan mengusik politik dan keberadaan rezim Orde Baru.[35]

Selain media massa, suara-suara kritis dalam dunia kesenian, film, buku, dan lagu oleh rezim Orde Baru juga dikontrol secara ketat. Kelompok kesenian rakyat, seperti ketoprak, ludruk, reog, dan wayang, secara tegas harus berada di bawah pembinaan Panglima Komando Daerah Militer (Kodam). Para penyanyi juga diminta bergabung dan meleburkan diri ke dalam Badan Koordinasi Seni

---

1986, serta pada edisi 8 Oktober 1986 menyoroti rencana pemerintah mencabut izin dari 44 monopoli impor. Lihat Yasuo Hanazaki, *Pers Terjebak,* terj. Danang Kukuh Wardoyo dan Tim Cipinang, Cetakan 1 (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1998), hlm. 57.

[34] Redaktur Harian *Media Indonesia* dipecat, karena pada edisi 23 Maret 1990 memuat komentar yang menyamakan Presiden Soeharto dengan Fir'aun, Raja Mesir Kuno. Nasib serupa menimpa redaktur Majalah *Jakarta-Jakarta* yang membuat laporan tentang peristiwa tentara Indonesia yang menembaki demonstran di pemakaman Santa Cruz di Dili, pada 12 November 1991. Lihat Yasuo Hanazaki, *Pers Terjebak,* hlm. 113-117. Ketika dipecat sebagai redaktur pelaksana *JJ,* Seno Gumira Adjidarma menulis serangkaian cerita pendek yang diilhami dari masalah Timor Timur di berbagai surat kabar Jakarta. Kumpulan cerita pendek itu lalu dibukukan dengan judul *Saksi Mata* pada tahun 1994. Pada 21 Juni 1994, tiga media mingguan terkemuka, *Tempo, Editor,* dan *Detik* dibredel. Dalam pernyataan pencabutan SIUPP tiga penerbitan itu, Menteri Penerangan tidak menjelaskan apa yang salah dalam pemberitaan mereka. Lihat Atmakusumah, *Kebebasan Pers dan Arus Informasi di Indonesia* (Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981), hlm. 3-10. Lebih detail soal pembredelan ini, lihat Santoso dkk., *Bredel di Udara: Rekaman Radio ABC, BBC, DW, Nederland, VoA* (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1996).

[35] Bisa dilihat misalnya, Majalah *Tempo*, Edisi 16 Oktober 1993 menampilkan laporan insiden bendungan Nipah, Sampang yang menewaskan beberapa petani akibat tembakan tentara. Tabloid *Detik,* Edisi 15-21 Juni 1994 menampilkan isu suksesi, berjudul "Dia Presiden Ketiga". Gambar sampul edisi ini adalah gambar Tri Sutrisno dalam ukuran besar berdampingan dengan gambar Habibie yang berukuran lebih kecil. Lihat Atmakusumah, *Kebebasan Pers dan Arus Informasi di Indonesia*, hlm. 3-10. Terkait dengan Majalah *Editor,* karena dalam Laporan Utama Edisi 3 Mei 1994, berjudul, "Kapan Tommy, Sudomo, Sumarlin, Diperiksa", menyinggung keterlibatan Tommy Soeharto, putra Presiden Soeharto, dalam skandal Bapindo. Pada edisi 17 Maret 1994, *Editor* juga mengulang keberaniannya yang mengangkat isu suksesi. Dengan judul "Kursi Presiden: Pak Soeharto Siap Mundur", majalah ini menulis bahwa Soeharto akan berusia 77 tahun pada 1998, dan dengan nada sinis mengutip ucapan Amien Rais: *"Dalam usia itu orang seperti sebuah mobil: harus turun mesin."*

Komando Strategi Angkatan Darat (BKS Kostrad). Naskah-naskah kesenian yang akan dipentaskan atau lagu-lagu yang akan beredar di masyarakat dikontrol secara ketat melalui prosedur izin yang di dalamnya mensyaratkan adanya struktur organisasi penyelenggara, orang yang bertanggung jawab, dan naskah yang akan dipentaskan.[36] Dalam sistem kontrol yang ketat itulah banyak seniman[37] dan penyanyi menjadi korban pencekalan.[38]

Adapun karya film dikontrol rezim Orde Baru melalui Badan Sensor Film (BSF)—yang pada 1992 berganti nama Lembaga Sensor Film (LSF). Film-film yang mengungkapkan kesenjangan sosial atau dianggap berbahaya bagi politik dalam dan luar negeri serta dianggap bertentangan dengan kebijakan pemerintah[39] dipastikan tidak memperoleh izin edar.[40] Nasib serupa dialami penerbitan dan peredaran buku. Merujuk pada riset yang dilakukan oleh Stanley bahwa selama hampir 31 tahun Orde Baru berkuasa, lebih dari 2.000 judul buku dilarang beredar.[41] Undang-Undang Nomor 4 PNPS/1963

---

[36] Stanley, "Intelijen, Sensor, dan Negeri Kepatuhan", dalam Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan*, hlm. 230.

[37] Misalnya, pementasan drama W.S. Rendra, Teater Koma, Teater Dinasti, Harry Roesli, pementasan musik Iwan Fals, pementasan musik Doel Sumbang, dan Teater Gandrik. Pembacaan puisi-puisi pembangunan oleh W.S. Rendra pada 28 April 1978 di Taman Ismail Marzuki, misalnya, dilempari bom amoniak oleh orang yang diduga aparat intelijen. Akibat peristiwa itu, Rendra ditahan di Laksusda Jaya pada 1 Mei 1978 dan baru bebas pada 7 Oktober 1978. Lihat Stanley, "Intelijen, Sensor, dan Negeri Kepatuhan", dalam Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan*, hlm. 230.

[38] Sejumlah penyanyi yang lagu-lagunya dilarang di antaranya Onny Suryono, Remy Silado, Doel Sumbang, Kelompok Kampungan, Tris Sakeh, D'lloyd, dan Mogi Darusman. Terkait dengan masalah pelarangan lagu-lagu tersebut bisa dilihat dalam P. Hasudungan Sirait, "Kisah Musik Terlarang", dalam *Tidak Bebas Berekspresi: Kisah Tentang Represi dan Kooptasi Kebebasan Berekspresi* (Jakarta: ISAI, 2005).

[39] Di antara film yang dilarang edar adalah *Romusha* (1972) dilarang karena dianggap dapat mengganggu hubungan Indonesia-Jepang, *Cinta Biru* (1977) dilarang karena berkisah tentang perilaku buruk mantan jenderal, *Wasdri* (1977) dilarang karena ceritanya tentang mempertentangkan kesenjangan sosial, dan *Koruptor-Koruptor* (1978) karena berisi kritik sosial yang sangat tajam. Dari 40 kasus sensor film yang terjadi di Indonesia pada tahun 1970-2005, sebanyak 14 kasus di antaranya pelarangan edar. Secara lengkap lihat Stanley, "Intelijen, Sensor dan Negeri Kepatuhan", dalam Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan*, hlm. 244-248.

[40] Terkait dengan masalah ini, lihat Budi Irawanto, *Film, Ideologi, dan Militer: Hegemoni Militer dalam Sinema Indonesia* (Yogyakarta: Media Pressindo, 1999), hlm. 93.

[41] Di antara buku yang dilarang beredar adalah *Di Bawah Lentera Merah* karya Soe Hok Gie, *Tan Malaka* karya Harry Poeze, *Militer dan Politik di Indonesia*

atau yang dikenal sebagai Undang-Undang Anti-Subversi, selalu digunakan penguasa sebagai dasar pelarangan penerbitan dan peredaran buku tersebut.

Kekuatan dan partisipasi politik massa juga dilemahkan secara sistematis[42] dengan cara para politisi dari partai politik tidak diberi kesempatan untuk duduk dalam birokrasi pemerintah, terutama di posisi menteri, sebagai salah satu elite birokrasi.[43] Pada saat yang sama dilakukan depolitisasi argumen, yakni pemerintah tidak memberi toleransi terhadap pendapat-pendapat yang berbeda dengan arus utama yang dibangun pemerintah. Sikap ini dilakukan melalui sistem *recalling* di lembaga legislatif, sehingga partai politik tidak mampu menjalankan fungsi kontrol terhadap birokrasi secara baik, tetapi justru birokrasilah yang mengontrol partai politik.[44]

Dengan cara-cara yang demikian itu, rezim Orde Baru melakukan kontrol dan sekaligus penundukan terhadap kekuatan-kekuatan politik yang berseberangan dan pandangan-pandangan yang berbeda dengannya, sebagai satu cara menjaga stabilitas sosial-politik dan sekaligus memperkuat basis kekuasaannya. Hal ini bisa dimaklumi, karena model pembangunan ala Rostowian yang dipilih rezim Orde Baru mensyaratkan cara-cara tersebut. Secara

---

karya Harold Crouch, *Kapitalisme Semu* Yoshihara Kunio, *Sang Pemula* karya Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia* karya Pramoedya Ananta Toer, dan *Amir Sjarifoeddin: Pergumulan Imannya dalam Perjuangan Kemerdekaan.* Alasan yang dipakai dasar pelarangan tersebut nyaris seragam, yaitu buku-buku tersebut dituduh menyesatkan, memutarbalikkan sejarah, merendahkan pemerintah Orde Baru, dan subversif. Suatu peradilan yang akademis tidak pernah digelar untuk membuktikan kebenaran tuduhan-tuduhan tersebut. Lihat Stanley, "Orde Baru 31 Tahun: 2.000 Judul Buku Dibredel", dalam *Opini Tempo Interaktif*, Edisi 29/01-14 September 1996.

[42] Douglas E. Ramage, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi,* hlm. 41.

[43] Akhmad Setiawan, *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 112. Sejak berdirinya rezim Orba, kecuali HMS Mintaredja dan Frans Seda, hampir tidak ada lagi tokoh partai yang memperoleh jabatan sebagai menteri dalam Kabinet Pembangunan. Menteri Agama, satu-satunya harapan terakhir bagi kelompok Islam, dalam hal ini PPP, dipegang oleh orang-orang non partai. Oleh karena itu, satu-satunya jabatan publik yang masih terbuka untuk direbut oleh politisi partai politik adalah kedudukan di lembaga legislatif.

[44] Soal lemahnya fungsi kontrol DPR ini, lihat Sofian Effendi, "Beberapa Hambatan Struktural Pelaksanaan Pengawasan Legislatif", dalam Akhmad Zaini Abar (peny.), *Beberapa Aspek Pembangunan Orde Baru* (Solo: Ramadhani, 1990), hlm. 6.

keseluruhan, strategi politik rezim Orde Baru dalam memperkuat kekuasaan dan basis dukungan politiknya tersebut bisa dilihat pada tabel 2.1 berikut ini.

TABEL 2.1: PETA KARAKTER POLITIK REZIM ORDE BARU

<table>
<tr><th rowspan="4">Praktik Politik Rezim Orde Baru</th><th>Tujuan</th><th>Strategi</th></tr>
<tr><td>Birokrasi sebagai mesin politik dan pendukung rezim Orde Baru</td><td>Penundukkan birokrasi
1. Membatasi rekrutmen PNS
2. Membersihkan birokrasi dari unsur-unsur PKI
3. Mempercepat masa pensiun PNS
4. Mengganti para menteri yang terlibat aktif dalam partai politik
5. Membangun birokrasi parkinsonisasi</td></tr>
<tr><td>Peneguhan dan pengamanan kekuasaan rezim Orde Baru</td><td>Politik represif-militeristik
1. Membasmi para aktivis dan simpatisan PKI
Pendekatan militerisme dan kekerasan melawan para demonstran yang menentang kebijakan azas tunggal Pancasila dalam Tragedi Tanjung Priok, 12 September 1984
Pendekatan militerisme dan kekerasan terhadap para aktivis GAM dalam program DOM (Daerah Operasi Militer) dengan operasi Jaring Merah di Aceh pada 1989
2. Kebijakan penembakan misterius (petrus) pada 1983 terhadap para preman, tanpa melalui mekanisme pengadilan. Dengan klaim sebagai pengganggu keamanan nasional, mereka dihilangkan nyawanya.</td></tr>
<tr><td>Penundukan politik kontra rezim Orba</td><td>Pembungkaman suara-suara kritis
1. Kebijakan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK) dan Badan Koordinasi Kemahasiswaan (BKK) untuk mengebiri gerakan kritis di kalangan mahasiswa
2. Sistem recalling di lembaga legislatif terhadap anggota DPR yang bersuara kritis terhadap pemerintah
3. Pencekalan tokoh-tokoh kritis, pembredelan media massa, pelarangan pentas seni, film, buku, dan pentas teater yang menyuarakan sikap kritis terhadap politik dan kebijakan rezim Orde Baru</td></tr>
</table>

B. Kebijakan Rezim Orde Baru vis-a-vis Prinsip dan Kepentingan Umat Islam

Abdul Aziz Thaba pernah membagi hubungan umat Islam dan negara di era rezim Orde Baru dalam tiga era, yaitu era antagonistik (1966-1981), era resiprokal-kritis (1982-1985), dan era akomodatif (1985-1994).[45] Pemetaan tersebut didasarkan pada kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru yang bersinggungan dengan kepentingan dan prinsip umat Islam serta reaksi yang muncul dari kalangan umat Islam. Kebijakan-kebijakan yang melahirkan tiga model hubungan tersebut merupakan bagian penting yang menjadi ruang sosial-politik bagi penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru.

Terkait dengan kenyataan itu, pada bagian ini akan dipaparkan secara singkat tentang kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru vis-a-vis kepentingan umat Islam yang didasarkan pada konteks dinamika hubungan dan kepentingan rezim Orde Baru dengan kekuatan dan eksistensi umat Islam. Kebijakan-kebijakan tersebut, pada uraian berikut dikelompokkan dalam tiga kategori besar, yaitu: *pertama*, kebijakan yang secara umum dipandang oleh umat Islam tidak sejalan dengan prinsip dan kepentingan umat Islam; *kedua*, kebijakan-kebijakan yang dipandang sejalan dengan kepentingan dan prinsip umat Islam; dan *ketiga,* kebijakan yang di kalangan umat Islam melahirkan pro dan kontra.

1. Kebijakan Rezim Orde Baru Kontra Kepentingan dan Prinsip Umat Islam

Rezim Orde Baru selalu berusaha menjaga stabilitas sosial-politik dan memperkuat kekuasaannya dengan berbagai kebijakan dan strategi politik. Kebijakan dan strategi politik tersebut, dalam konteks

---

[45] Periodesasi ini didasarkan pada analisis Abdul Azis Thaba. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press,1996). Dalam pemetaan Abdul Aziz ini, tidak disebutkan konteks tahun pada era periode akomodasi. Pemberian tahun dalam konteks ini dilakukan untuk memudahkan dan membedakan antar periode tersebut. Bandingkan dengan analisis Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999) dan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2000).

politik, seringkali menyulut ketegangan antara pemerintah dan umat Islam, karena kebijakan tersebut mengganggu kepentingan dan prinsip umat Islam. Kebijakan-kebijakan semacam itu akan diuraikan di sini untuk memberikan wawasan umum tentang latar belakang ketegangan yang terjadi antara umat Islam dan rezim Orde Baru sebagai basis ruang sosial-politik penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an.

Pertama, kebijakan depolitisasi umat Islam yang terjadi pada era pertengahan 1960-an. Kebijakan ini merupakan langkah rezim Orde Baru pada era awal berkuasa yang melahirkan ketegangan di kalangan umat Islam. Strategi politik ini pertama kali dilakukan rezim Orde Baru dalam kasus penolakan Presiden Soeharto atas surat Prawoto Mangkusasmito, mantan pimpinan Masyumi,[46] yang mengajukan wadah politik bagi aspirasi politik simpatisan partai Masyumi dan merehabilitasi Partai Masyumi.[47] Meskipun ketika itu Presiden Soeharto memberikan izin berdirinya Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) sebagai arena baru bagi aktivitas politik mantan aktivis Masyumi pada 7 April 1967, tetapi Presiden Soeharto mensyaratkan bahwa peran utama di Parmusi tidak boleh dipegang oleh para mantan pemimpin Masyumi.[48] Dengan syarat

[46] Pada 20 Maret 1960, Masyumi dikucilkan dari DPRGR, sebuah parlemen bentukan Sukarno untuk menggantikan parlemen hasil pemilu 1955. Empat bulan kemudian, diinstruksikan untuk dibubarkan. Keterlibatan para pemimpinnya dalam pemberontakan daerah PRRI/Permesta merupakan salah satu alasan yang dikemukakan ketika itu. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* hlm. 178.

[47] Pada 16 Desember 1965, lahir Badan Koordinasi Amal Muslim (BKAM) yang bertujuan mengupayakan rehabilitasi Partai Masyumi. Berbagai kegiatan dilakukan untuk memperoleh dukungan. Pada 22 Desember 1966, secara khusus Prawoto menulis surat yang ditujukan kepada Presiden Soeharto berisi permohonan rehabilitasi atas Masyumi tersebut. Surat itu kemudian dibalas oleh Presiden Soeharto pada 6 Januari 1967 yang intinya ia tidak bisa meluluskan permintaan itu dengan alasan yuridis, ketatanegaraan, dan psikologis. Sebagian isi surat Jenderal Soeharto tersebut bisa dilihat dalam Solichin Salam, *Sejarah Partai Muslimin Indonesia* (Jakarta: Lembaga Pendidikan Islam, 1970), hlm. 69-70, sebagaimana dikutip oleh Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* hlm. 247. Kutipan Thaba ini juga dikutip oleh Aminuddin dalam *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Orde Baru,* hlm. 85, namun ia tidak cermat di dalam memberikan catatan kaki dari yang dia rujuk. Ia menyebut rujukan itu dari Ken Ward, bukan dari Solichin Salam. Lihat pada catatan kaki nomor 87 dalam bukunya tersebut.

[48] Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* hlm. 247. Pada

ini, langkah depolitisasi umat Islam dilakukan rezim Orde Baru dan pada perkembangannya Parmusi tidak bisa menjadi partai yang kuat sesuai dengan yang diharapkan para mantan aktivis Masyumi, karena selalu diintervensi oleh pemerintah agar keberadaannya tidak mengganggu stabilitas sosial-politik.[49]

Kedua, pada era 1970-an ketegangan di kalangan umat Islam terjadi kembali akibat kebijakan Orde Baru yang memasukkan Aliran Kepercayaan dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) tahun 1973. Kebijakan ini bermula ketika Komite Pekerja yang dipimpin Daryatmo menyusun draf rencana GBHN tahun 1973 yang di dalamnya menyangkut soal Aliran Kepercayaan dan Pelajaran Agama. Ada tiga hal penting yang dipersoalkan umat Islam dalam draf tersebut, yaitu terkait dengan mengganti Pelajaran Agama dengan Pendidikan Moral Pancasila di semua tingkatan sekolah umum; anggaran belanja negara tahun 1973/1974 untuk urusan-urusan keagamaan mengalami penurunan: dari Rp 1.226.000,- menjadi Rp 800.000,-; dan masuknya Aliran Kepercayaan ke dalam GBHN sebagai bagian dari 'agama resmi' yang kedudukannya setingkat dengan agama yang ada.[50]

Terkait draf ini, khususnya soal Aliran Kepercayaan, umat Islam ketika itu memberikan tanggapan dengan melakukan berbagai kajian ilmiah. Pada 24–27 Desember 1970, Muhammadiyah mengadakan seminar di Bandung yang secara khusus membahas masalah kebatinan. Pada 15 Februari 1971, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menyelenggarakan seminar khusus yang mengkaji masalah Aliran Kepercayaan dan agama.[51] Sebelum kasus

---

paruh kedua dekade 1960-an, Mohammad Hatta juga merencanakan mendirikan partai yang diberi nama Partai Demokrasi Islam Indonesia. Namun, pada 17 Mei 1967, Soeharto menulis surat sebagai jawaban surat Mohammad Hatta yang isinya menolak rencananya itu dan menganjurkannya untuk bergabung ke Parmusi. Lihat Majalah *Kiblat,* No. 22 Th. XIII, April Ke-2, 1967, hlm. 19.

[49] Intervensi itu terlihat sejak konggres Parmusi yang pertama, pada 4 - 7 November 1968 di Malang. Pada kongres itu, Moh. Roem terpilih sebagai Ketua Umum Parmusi, namun pemerintah menolaknya—padahal ia mantan pengurus Masyumi yang moderat dan tidak terlibat dalam kasus PRRI. Setelah melalui lobi, disepakati bahwa Djarnawi Kusuma dan Lukman Harun sebagai Ketua Umum dan Sekretaris. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* hlm. 248.

[50] Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respons Cendekiawan Muslim,* terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: LSI, 1987), hlm. 186.

[51] Peristiwa-peristiwa ini sebagaimana ditunjukkan oleh Abdul Azis Thaba

ini terjadi, M. Rasyidi secara khusus telah menulis buku *Islam dan Kebatinan* yang intinya ia mengatakan bahwa Aliran Kepercayaan telah menodai agama Islam.[52]

Ketiga, ketegangan antara umat Islam dan negara terjadi akibat kebijakan rezim Orde Baru terkait dengan Rancangan Undang-Undang Perkawinan (RUUP). Pada 31 Juli 1973, pemerintah Orde Baru mengajukan RUU Perkawinan. Sebelum rancangan ini diajukan dan dibahas oleh DPR, sebagian materinya telah dipublikasikan di media massa yang kemudian memunculkan reaksi keras dari kelompok-kelompok umat Islam, karena di sejumlah pasal-pasalnya, RUU tersebut dipandang bertentangan dengan ajaran Islam.[53] Berbagai tulisan di koran, ceramah pengajian dan khotbah di masjid, demonstrasi-demonstrasi di jalanan, dan pernyataan tokoh ormas, semuanya menyuarakan sikap penolakan atas RUU Perkawinan tersebut.[54]

Isu yang beredar ketika itu menyebutkan bahwa RUU Perkawinan tersebut disusun tanpa dikonsultasikan terlebih dahulu kepada umat Islam. Departemen Agama sendiri tidak

---

direkam oleh sejumlah media massa ketika itu, yaitu Majalah *Panji Masyarakat,* No. 71-83, Tahun 1970 dan No. 78, Th. V, 1 Mei 1971, hlm. 18-9. Dalam kasus aliran kepercayaan ini, para politisi tidak sama pandangannya. Fraksi Karya Pembangunan—pihak yang mengusulkan aliran kepercayaan sebagai bagian dari agama resmi—mendasarkan pandangannya pada pasal 29 ayat 2 UUD 1945, Fraksi Partai Demokrasi Indonesia tidak jelas sikapnya, dan Fraksi Persatuan Pembangunan (FPP) dengan tegas menolak rancangan tersebut. Setelah melalui perdebatan yang keras, akhirnya FPP menerima aliran kepercayaan dalam GBHN dengan catatan, yaitu tidak mendukung penyebaran dan pengembangan aliran kepercayaan dan mengimbau kepada seluruh penghayatnya untuk kembali kepada ajaran agamanya masing-masing. *Risalah Sidang Umum Majelis Permusyawaratan Rakyat, Maret 1993,* hlm. 335, dikutip Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* hlm. 255.

[52] Selengkapnya, lihat M. Rasyidi, *Islam dan Kebatinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967).

[53] Di antara pasal-pasal yang bertentangan dengan prinsip Islam adalah pasal 2, ayat 1 yang berbunyi: "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan di hadapan seorang pencatat perkawinan..." Pasal ini jelas bertentangan dengan hukum Islam yang menggariskan sahnya perkawinan seorang Muslim berdasarkan akad nikahnya yang diikuti dua orang saksi. Selanjutnya, pasal 11 ayat 2 berbunyi: "Perbedaan dikarenakan kebangsaan, kesukuan, tanah asal, agama, kepercayaan dan keturunan bukan merupakan halangan untuk perkawinan." Pasal-pasal ini jelas bertentangan dengan hukum Islam yang menggariskan bahwa tidak dibenarkan perkawinan seorang Muslimah dengan laki-laki bukan beragama Islam.

[54] Perihal penolakan ini secara lengkap, lihat Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respons Cendekiawan Muslim,* hlm. 190.

dilibatkan dalam penyusunan RUU perkawinan tersebut. Orang-orang Katolik, terutama yang berada di CSIS,[55] ketika itu dicurigai sebagai perancang UU tersebut.[56] Kecurigaan ini bisa dipahami, karena ketika itu ada gejala depolitisasi Islam. Gejala itu bisa dilihat dengan jelas pada kasus imbauan pemerintah kepada PPP (Partai Persatuan Pembangunan), hasil fusi dari partai-partai Islam, agar tidak menggunakan kata "Islam" dalam pembentukan nama partai. Akibatnya, pada Pemilu 1971 PPP menuai kekalahan telak. Pada saat yang sama, di kalangan umat Islam juga didera soal kristenisasi yang menghantui umat Islam sejak era 1970-an.

Reaksi keras dari berbagai kalangan umat Islam tersebut akhirnya memaksa pemerintah untuk mengambil langkah-langkah kompromi. Berbagai lobi dilakukan dalam rangka menemukan titik temu.[57] Akhirnya, beberapa pasal yang bertentangan dengan nilai ajaran Islam dihapus. RUU perkawinan tersebut kemudian direvisi sebagian isinya dan diubah: semula terdiri 73 pasal menjadi 67 pasal. Pasal-pasal yang dihapus di antaranya adalah pasal 11 mengenai sistem parental dan perkawinan antarumat beragama, pasal 13 mengenai pertunangan, pasal 14 mengenai tata cara gugatan perkawinan, dan pasal 62 mengenai pengangkatan anak.[58] Setelah melalui rangkaian lobi dan perubahan atas sejumlah substansi dari RUU tersebut, dalam sidang DPR, akhirnya RUU Perkawinan diterima oleh semua fraksi dan disahkan menjadi UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Undang-undang Perkawinan pada 22 Desember 1973 dan ditandatangani oleh Presiden Soeharto pada 2 Januari 1974.

---

[55] CSIS (Center for Strategic and International Studies) adalah sebuah *tangki pemikir* (institut penelitian) kebijakan pemerintah yang bermarkas di Jakarta. CSIS didirikan pada 1971 oleh Soedjono Hoemardhani, asisten pribadi Soeharto, bersama Ali Murtopo. Lembaga ini adalah sebuah institusi independen dan bipartisan yang melakukan penelitian kebijakan dan analisis strategis dalam politik, ekonomi, dan keamanan. Lihat http://id.wikipedia.org. Diunduh pada 22 Maret 2012.

[56] Majalah *Tempo* melansir isu ini. Lihat Majalah *Tempo,* 8 September 1973, hlm. 6-8.

[57] Di rumah dinas, Menteri Agama, A. Mukti Ali, memanfaatkan momen buka puasa bersama, dengan melakukan serangkaian pertemuan selama enam kali bersama keempat fraksi. K.H. Masykur dan K.H. Bisri Sansuri juga melakukan berbagai pendekatan kepada pemerintah agar bersedia mempertimbangkan berbagai hal yang telah mereka usulkan.

[58] Lihat *Risalah Rapat Kerja Panitia Kerja RUU Perkawinan* Ke-15, Kamis 20 Desember 1973, hlm. 3-4. Lihat juga Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negera,* hlm. 261.

Keempat, larangan pemakaian jilbab di sekolah. Kebijakan ini muncul dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Daoed Joesoef. Melalui Peraturan Pemerintah No. 052/C/Kep/D.82 secara resmi sejak 17 Maret 1982 pemerintah melarang penggunaan pakaian muslimah (jilbab) di sekolah-sekolah umum.[59] Reaksi keras muncul dari umat Islam terhadap sekolah-sekolah yang tidak memperbolehkan pemakaian jilbab di sekolah. Bahkan, ketika itu ada gugatan dari orangtua siswa yang diajukan ke pengadilan, akibat tindakan kepala sekolah yang mengeluarkan putrinya dari sekolah, hanya karena alasan ia memakai jilbab di sekolah.[60]

Kelima, kebijakan terkait penyelenggaraan Porkas (*forecast*), yaitu kegiatan menghimpun dana masyarakat untuk meningkatkan prestasi olahraga, khususnya olahraga sepak bola, yang di dalamnya ada hadiah untuk para peserta yang beruntung. Kupon Berhadiah Porkas Sepak Bola tersebut diresmikan, diedarkan, dan dijual pada 28 Desember 1985. Porkas lahir berdasarkan UU No. 22 Tahun 1954 Tentang Undian, yang antara lain bertujuan agar undian yang menghasilkan hadiah tidak menimbulkan berbagai keburukan sosial. Pada 11 Januari 1986, penarikan undian Porkas untuk pertama kali dilakukan. Sampai pada akhir Februari 1986, jumlah keseluruhan dana yang berhasil dikumpulkan dari penyelenggaraan Porkas mencapai Rp 1 miliar.

Pada akhir tahun 1987, Porkas diubah namanya menjadi Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah (KSOB).[61] Dua tahun kemudian, pada 1 Januari 1989, SOB dan TSSB dihentikan dan diganti dengan Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB). Tujuan SDSB adalah menyumbang dengan beriktikad baik yang terbagi atas dua macam

---

[59] Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara,* hlm. 278-279.

[60] Terkait dengan gugatan ini, selengkapnya lihat Hartono Mardjono, *Politik Indonesia 1996-2003* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), hlm. 49.

[61] Dalam KSOB ada dua macam kupon. *Pertama*, kupon berisi tebakan sepak bola. Kali ini yang ditebak pada kupon tidak lagi menang-seri-kalah seperti pada Porkas, tetapi juga skor pertandingan, bahkan skor babak pertama dan babak kedua. Kupon *kedua* berisi tebakan sepak bola dan tebakan huruf. Dalam kurun waktu Januari-Desember 1987, SOB berhasil menyedot dana masyarakat Rp 221,2 miliar. Pada pertengahan Juli 1988, Menteri Sosial Haryati Soebadio dalam rapat kerja dengan Komisi VIII DPR menegaskan bahwa kupon KSOB dan TSSB tahun 1988 diperkirakan menyedot Rp 962,4 miliar dana masyarakat. Artinya, meningkat empat kali dibandingkan dengan hasil penjualan tahun 1987.

kupon: Kupon A seharga Rp 5.000 dengan hadiah Rp 1 miliar, dan Kupon B seharga Rp 1.000 dengan hadiah Rp 3,6 juta. Kedua kupon ini ditarik seminggu sekali dengan kupon yang diedarkan berjumlah 30 juta lembar (Kupon A sebanyak 1 juta lembar dan Kupon B sebanyak 29 juta lembar).

Keseluruhan perjalanan kebijakan undian berhadiah dari Porkas hingga SDSB ini bagi umat Islam merupakan bentuk lain dari praktik judi. Ia bukan saja haram dalam konteks agama, tetapi secara sosial telah menyebabkan lahirnya ketegangan dan mudarat di tengah masyarakat, serta menjadikan orang bermimpi menjadi kaya secara instan tanpa bekerja. Menanggapi kebijakan Porkas ini, berbagai elemen masyarakat Muslim melakukan demonstrasi besar-besaran menentang kebijakan yang tak selaras dengan nilai-nilai Islam.[62] Majelis Ulama Indonesia pada 23 November 1991, mengeluarkan fatwa yang intinya menegaskan bahwa SDSB banyak mengandung mudarat dan haram hukumnya. Pada 12 November 1993 fatwa tersebut diperkuat kembali oleh MUI dengan melibatkan ICMI sebagai ormas kecendekiawanan Islam yang mempunyai pengaruh politik yang kuat dan ketika itu mempunyai kedekatan dengan pusat kekuasaan.[63]

2. Kebijakan Rezim Orde Baru yang Melahirkan Pro-Kontra Umat Islam

Selain kebijakan-kebijakan yang memperoleh perlawanan keras dari umat Islam, terdapat pula kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru yang melahirkan reaksi pro dan kontra dari umat Islam. Dalam kasus ini, sejumlah kebijakan bisa dikemukakan sebagai contoh kasus. *Pertama,* kebijakan asas tunggal Pancasila bagi seluruh kekuatan politik dan organisasi massa. Gagasan asas tunggal ini pertama kali disampaikan Presiden Soeharto dalam pidato kenegaraan di depan Sidang Pleno DPR, 16 Agustus 1982. Dalam kesempatan itu, secara tegas Presiden Soeharto mengemukakan bahwa gagasan tersebut muncul karena

[62] Terkait demo ini lihat misalnya hasil liputan media massa, di antaranya Majalah *Sinar*, no 13 Tahun 1 Desember 1993.

[63] Lihat *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), hlm. 209-210.

trauma masa lalu di era pemerintahan Sukarno yang ketika itu terjadi kekacauan dan kekerasan akibat fanatisme kelompok dan ideologi serta situasi politik yang tidak menentu karena jatuh bangunnya kabinet dalam sistem demokrasi parlementer.[64]

Gagasan asas tunggal Pancasila ini menimbulkan sikap pro dan kontra di kalangan umat Islam sampai dengan saat diundangkan dalam UU No. 5/1985 dan UU No 8/1985.[65] Dengan diundangkannya UU tersebut, semua ormas harus didaftarkan kembali dengan ketentuan sesuai dengan UU tersebut. Bila tidak didaftarkan sampai dengan batas akhir yang diberikan oleh pemerintah, yaitu pada 17 Juli 1987, maka secara tidak langsung ormas tersebut dianggap tidak menerima asas tunggal dan konsekuensinya dibubarkan. Keharusan dan penetapan asas tunggal Pancasila tersebut secara konseptual telah meniadakan asas ciri yang menjadi identitas dan simbol ideologis organisasi-organisasi politik dan organisasi masyarakat Islam. Kebijakan yang bersifat "ofensif ideologis" tersebut secara politik merupakan strategi Orde Baru dalam usaha menutup ruang bagi wacana dan ideologi politik Islam formalistik,[66] serta usaha-usaha yang ingin mengubah dasar negara Republik Indonesia.

Beragam reaksi umat Islam muncul menanggapi kebijakan tersebut. Secara umum ada tiga model reaksi yang terjadi di kalangan umat Islam.[67] *Pertama*, penerimaan secara pasif. Sikap semacam

---

[64] Dalam berbagai acara dan pertemuan, Soeharto selalu mensosialisasikan gagasannya tersebut. Lihat *Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia Soeharto* di depan Dewan Perwakilan Rakyat, 16 Agustus 1982 (Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1982), hlm. 17-18. Munawir Sjadzali, sebagai Menteri Agama ketika itu, ikut memberikan pendasaran paradigmatik atas gagasan tersebut. Munawir menegaskan bahwa menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas politik tidaklah bertentangan dengan Islam. Nilai-nilai dasar Islam yang terkait dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara, menurut Munawir, hakikatnya telah terumuskan dengan baik dalam Pancasila. Selengkapnya, lihat Munawir Sjadzali, *Peranan Umat Islam dalam Pembangunan Nasional* (Jakarta: Departemen Agama, 1985).

[65] Lihat Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik* (Jakarta: Hanindita, 1985), hlm. 211-227.

[66] Lihat Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 40.

[67] Bandingkan dengan pembagian yang dilakukan oleh Abdul Aziz Thaba. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* hlm. 262. Rusli Karim memetakan reaksi tersebut menjadi tiga kelompok. *Pertama*, kelompok yang menerima tanpa reserve seperti yang dilakukan oleh PPP, NU, Perti, dan Dewan Masjid Indonesia. *Kedua*, kelompok yang menerima karena terpaksa

ini dilakukan oleh PPP, sebagai partai politik Islam ketika itu, dan ormas-ormas yang dikenal dengan warna keislaman, Dewan Masjid Indonesia, dan Muhammadiyah. *Kedua*, penerimaan secara aktif. Sikap ini merupakan penerimaan atas asas tunggal Pancasila yang disertai dengan penjelasan-penjelasan secara paradigmatik dan rasional serta mempertimbangkan aspek kebangsaan, kenegaraan, dan keislaman. Sikap semacam ini dilakukan oleh NU. *Ketiga*, penolakan secara lugas dan aktif. Sikap ini dilakukan oleh sejumlah tokoh kritis, seperti Deliar Noer,[68]Abdul Qadir Djaelani, Syarifin Maloko, dan Mawardi Noor, serta satu faksi dalam HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) dan PII (Pelajar Islam Indonesia). Kelompok ini menuduh bahwa asas tunggal merupakan praktik politik sekularisasi atas ormas keagamaan yang dilakukan rezim Orde Baru. Kelompok ini menyerukan agar umat Islam berjihad melawan kebijakan tersebut yang menurut mereka telah menjadikan Pancasila sebagai 'agama'.[69] Sikap kontra yang dilakukan sebagian kelompok Islam secara radikal ini berujung pada tragedi Tanjung Priok. Sejumlah tokoh Muslim tewas menjadi korban dalam peristiwa tersebut.[70]

Kedua, kebijakan Keluarga Berencana (KB). Meskipun tidak setajam yang terjadi pada kasus asas tunggal Pancasila, program KB juga melahirkan pro dan kontra di kalangan umat Islam.[71] Prinsip

---

sambil menunggu dikeluarkannya UU Keormasan, seperti yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan HMI. *Ketiga*, kelompok yang menolak sama sekali, seperti yang dilakukan oleh Pelajar Islam Indonesia (PII) serta tokoh-tokoh Islam, seperti Syafruddin Prawiranegara, Yusuf Abdullah Puar, dan Deliar Noer. Lihat Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik*, hlm. 211-227.

[68] Deliar Noer secara khusus menulis buku terkait dengan asas tunggal ini. Lihat Deliar Noer, *Islam, Pancasila, dan Asas Tunggal* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984).

[69] Seruan-seruan ini didokumentasikan oleh Majalah *Panji Masyarakat,* edisi 11 Januari 1991.

[70] Mengenai jumlah orang yang tewas dalam tragedi ini terjadi kesimpangsiuran. Michael R.J. Vatikiotis menaksir, korban yang tewas mencapai 200 orang. Sumber resmi pemerintah menyebutkan 9 orang meninggal dunia dan 53 luka-luka, namun kemudian direvisi menjadi 40 orang meninggal dunia. Lihat Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto,* hlm. 166.

[71] Keluarga Berencana (KB) adalah istilah resmi yang dipakai dalam lembaga negara di Indonesia. Istilah ini sama artinya dengan istilah *family planning* atau *planned parenthood* yang dipakai di dalam dunia internasional. Merujuk pada pendapat Mahmud Syaltut, Masjfuk Zuhdi mengatakan bahwa KB sama artinya dengan *tanẓīm an-nasl* (pengaturan keturunan), bukan *taḥdīd an-nasl* (pembatasan kelahiran). Lihat

dasar dari Program KB ini adalah sebagai salah satu cara pengendalian laju pertumbuhan penduduk Indonesia yang melonjak tinggi ketika itu. Pada tahun 1967, program KB ini oleh rezim Orde Baru ditetapkan menjadi program nasional. Melalui Instruksi Presiden No. 26, Tahun 1968 dibentuk lembaga semi pemerintah bernama LKBN (Lembaga Keluarga Berencana Nasional).[72] Pada tahun 1969, program KB menjadi salah satu program dalam Repelita I.[73]

Berkaitan dengan hukum program KB, Musyawarah Nasional Ulama tentang Kependudukan, Kesehatan, dan Pembangunan pada tanggal 17-30 Oktober 1983 memberikan dukungan, sejauh pelaksanaannya tidak bertentangan dengan syariat Islam.[74] Jauh sebelum Munas Ulama tersebut diselenggarakan, pada tahun 1974, Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama telah memberikan dukungan terhadap program ini dalam bentuk kegiatan dan sosialisasi di masyarakat. Bekerja sama dengan pemerintah, lembaga ini menerbitkan buku pedoman penerangan tentang keluarga berencana yang dipublikasikan dalam rangka memberikan penyadaran tentang pentingnya program keluarga berencana bagi rakyat Indonesia.[75]

Di balik dukungan NU tersebut, terdapat sebagian ulama yang tidak setuju dengan program KB. Sikap ketidaksetujuan itu datang di antaranya dari kiai pesantren, yaitu Kiai Misbah Zainul Mustofa Bangilan, adik kandung Kiai Bisri Mustofa Rembang. Ketidaksetujuannya itu dipaparkan dalam tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-*

Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah* (Jakarta: CV Haji Masagung, 1993), hlm. 54. *Taḥdīd an-nasl* mempunyai konotasi negatif, karena bisa mencakup sterilisasi dan aborsi. Selengkapnya, lihat Masjfuk Zuhdi, *Islam dan Keluarga Berencana* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), hlm. 6-9.

[72] Mahfudli Sahly, *Syahwat, Jima', dan KB* (Solo: CV Aneka 1995), hlm. 152.

[73] Pada tahun 1930-1961 penduduk Indonesia mengalami kenaikan 1,5 %, pada tahun 1961-1971 naik 2,1%, dan pada tahun 1971-1980 naik 2,3%. Lihat Biro Pusat Statistik, *Penduduk Indonesia Menurut Propinsi,* Seri L, No. 3, Jakarta, 1980, hlm. 5-6.

[74] Lihat Departemen Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, Direktoral Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2003), hlm. 182-184.

[75] Lihat *Pedoman Penerangan Tentang Keluarga Berencana* (Jakarta: Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama dan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional,1982), hlm. 10-18.

Tanzīl.[76] Sikap kiai Misbah ini bertolak belakang dengan pandangan kiai Bisri Mustofa yang setuju dan memberikan dukungan penuh terhadap program KB. Pandangan kiai Bisri ini dikemukakan dalam risalah pendek berjudul *Risalah Keluarga Berencana.*

3. Kebijakan Rezim Orde Baru Pro Prinsip dan Kepentingan Umat Islam

Selain kebijakan-kebijakan yang melahirkan reaksi penolakan dari umat Islam, rezim Orde Baru juga melahirkan kebijakan-kebijakan yang memperoleh dukungan dari umat Islam. Dukungan tersebut terjadi, karena kebijakan tersebut oleh umat Islam secara umum dipandang tidak bertentangan dengan prinsip dan kepentingan umat Islam, dan bahkan pada saat yang sama, dalam kebijakan tersebut, kepentingan umat Islam diakomodasi oleh pemerintah.

Kebijakan-kebijakan yang memperoleh respons positif dari kalangan umat Islam tersebut di antaranya, *pertama*, terkait dengan Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (RUUPA) yang disahkan pada 1989. Pada 1985, Presiden Soeharto membentuk proyek Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Proyek ini dibentuk dalam rangka menyeragamkan acuan hukum Islam yang akan menjadi pegangan bagi hakim-hakim agama di Indonesia. Pada 1987, proyek ini berhasil menyusun tiga rancangan, yaitu terkait dengan undang-undang perkawinan, pembagian warisan, dan pengelolaan benda wakaf, infak, dan sedekah. Setelah melalui proses penyempurnaan, sesuai Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, tanggal 10 Juni 1991, secara resmi diperintahkan untuk memasyarakatkannya sebagai Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.[77]

Pada awalnya, RUU Peradilan Agama ini memperoleh sorotan dari kelompok umat Katolik dan Kristen. Pada 10 Mei 1989, PGI mengirim surat yang berisi kekhawatiran terhadap RUU yang didesain oleh pemerintah tersebut, karena dapat mengganggu konsensus nasional yang telah menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.[78]

---

[76] Misbah Zainul Mustafa, *Al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl,* juz 20 (Surabaya: Toko Buku Ihsan, t.th), hlm. 3370.

[77] Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara,* hlm. 284-285.

[78] Lihat laporan Majalah *Tempo,* Edisi 24 Juni 1989, hlm. 23-25.

Menanggapi berbagai kekhawatiran tersebut, Menteri Agama RI, Munawir Sadjazali, memberikan penjelasan secara komprehensif dan menyeluruh terkait gagasan dalam RUU PA tersebut, dan akhirnya RUU PA disahkan dan diundangkan menjadi Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989.[79]

Kedua, kebijakan pendirian Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila. Pada era 1980-an, rezim Orde Baru melahirkan kebijakan yang direspons positif oleh umat Islam, yaitu pendirian Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YABMP) pada Februari 1982. Kebijakan ini diprakarsai oleh Presiden Soeharto. Program pokok yayasan ini adalah mengumpulkan dana dari umat Islam yang berada di instansi pemerintah dan badan swasta, dalam bentuk amal jariyah dan hibah, yang digunakan untuk membangun masjid di Indonesia. Dari dana yang berhasil dikumpulkan, hingga tahun 1992 telah dibangun 439 masjid, dan pada tahun 1994 mencapai 634 masjid yang tersebar di 206 kabupaten dan 52 kotamadya se Indonesia.[80]

Ketiga, pengiriman para dai ke daerah-daerah terpencil dan wilayah transmigran. Program ini dilakukan oleh rezim Orde Baru pada akhir era 1980-an melalui program "Seribu Dai" pada tahun 1989-1990. Secara teknis, program ini dikerjakan oleh Yayasan Darmais[81] yang berada di bawah pimpinan istri Presiden Soeharto, bekerja sama dengan MUI dan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila. Pada saat yang sama, pemerintah juga mengeluarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang pengumpulan zakat serta melakukan perhatian secara serius terhadap pelayanan jamaah haji. Kebijakan yang terkait dengan pelayanan haji terwujud dalam bentuk penambahan asrama haji serta pembangunan rumah sakit Islam di empat daerah embarkasi dalam rangka mengenang Tragedi Mina, yaitu di Ujung Pandang, Medan, Jakarta, dan Surabaya. Sumber dananya di antaranya berasal dari bantuan Presiden Soeharto selaku Ketua Yayasan Amal Bakti

---

[79] Terkait perjuangan Munawir ini, lihat dalam Munawir Sadjazali, *Islam, Realitas Baru, dan Orientasi Masa Depan Bangsa* (Jakarta: UIP, 1993), hlm. 28.

[80] Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara,* hlm. 287.

[81] Yayasan Dharma Bhakti Sosial didirikan di Jakarta pada 8 Agustus 1975 oleh Soeharto, Sudharmono, dan Bustanil Arifin, selaku pribadi, dengan akte notaris Abdul Latief, SH nomor 27 dan notaris Koesbiono Sarmanhadi, SH nomor 2 tanggal 1 Januari 1990. Terdaftar di Pengadilan Negeri No: 204 tanggal 27 Agustus 19745.

Muslim Pancasila. Program-program ini secara umum direspons positif oleh umat Islam.

Keempat, dukungan rezim Orde Baru atas pendirian Bank Muamalat Indonesia (BMI) pada awal tahun 1990-an. Tidak seperti bank konvensional, BMI ini berasaskan pada syariat Islam. Inisiatif awal rencana pendirian BMI ini berasal dari MUI, dan kemudian dikristalisasikan dalam acara lokakarya tentang Perbankan dan Bunga pada 19-22 Agustus 1990 dan dalam Munas MUI pada 22-24 Agustus 1990. Pemerintah menyambut baik inisiatif tersebut dengan memberikan bantuan dana sebesar Rp 2 miliar sebagai dana awal. Dana bantuan ini diambil dari dana kas Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila.[82] Langkah-langkah yang diambil Soeharto ini direspons secara positif dan didukung oleh umat Islam ketika itu.

Pada sisi yang lain, terdapat dua kebijakan yang inisiatifnya berasal dari umat Islam dan kemudian direspons secara positif oleh rezim Orde Baru. Dua kebijakan tersebut adalah pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan penghapusan larangan menggunakan busana muslimah di sekolah-sekolah. Terkait dengan hal yang kedua ini, rezim Orde Baru meresponsnya dengan mencabut Peraturan Pemerintah No. 052/C/Kep/D.82, yang resmi diberlakukan pada 17 Maret 1982 tersebut, pada tahun 1991, sehingga para siswa bebas memakai jilbab di sekolah-sekolah umum.

Selanjutnya, rezim Orde Baru juga merespons kegelisahan yang terjadi di kalangan umat Islam terkait dengan masalah toleransi antarumat beragama. Secara sosial dan politik, toleransi antarumat beragama di Indonesia merupakan satu kebutuhan yang tidak terelakkan bagi rezim Orde Baru, demi keberlangsungan pembangunan ekonomi. Berbagai ketegangan muncul, karena persoalan klaim kebenaran agama (*truth claim*) yang diarahkan keluar oleh para pemeluk agama-agama dan gerakan misi zending Kristen.[83] Hal ini telah memberikan pengalaman pahit bagi bangsa

---

[82] *Ibid.*, hlm. 289.

[83] Era rezim Orde Baru, dalam konteks ini, sebetulnya hanyalah mewarisi hubungan yang kurang harmonis antarumat beragama yang telah terjadi sejak negeri ini berdiri, bahkan lebih jauh, pada era kolonial Belanda. Terkait masalah ini, selengkapnya lihat Th. Sumartana dkk., "Pengantar: Menuju Dialog Antar Iman", dalam Th. Sumartana, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama,* cetakan 1 (Yogyakarta: Dian-Interfidei, t.th.), hlm. ix-x. Pada masa kolonial, hubungan antarumat beragama

Indonesia. Pada era awal rezim Orde Baru, tepatnya pada periode antara tahun 1965-1971, umat Kristen memperoleh momentum baik, karena banyak penduduk Indonesia berbondong-bondong masuk agama Kristen, sebagai akibat peristiwa Gerakan Satu Oktober 1965. Orang-orang yang dicurigai terlibat dalam kegiatan komunis oleh Gereja ditawari perlindungan. Peristiwa ini melahirkan kecurigaan dari kalangan Muslim dan mereka menuduh kalangan Kristen memanfaatkan momentum politik tersebut sebagai jalan mulus dalam melaksanakan misi kristenisasi.[84]

Reaksi keras dari kalangan Muslim pada perkembangannya bukan hanya disebabkan oleh terjadinya perpindahan agama secara massal, karena kasus gerakan Komunis tersebut, tetapi juga sikap Gereja yang mengeksploitasi situasi ekonomi dan politik ketika itu: membangun gereja di perkampungan Muslim dan tempat-tempat strategis, bantuan finansial dalam bentuk bahan makanan, uang dan beasiswa pendidikan kepada kaum miskin—yang *nota bene* beragama

---

di Indonesia diwarnai dengan campur tangan Pemerintah Kolonial yang sangat mementingkan *rust en orde* (keamanan dan ketertiban). Dalam konteks Kolonial, persaingan antarumat beragama terjadi khususnya pada tingkat pusat masing-masing kegiatan missioner dari agama-agama tersebut. Adapun pada tingkat kehidupan keagamaan di masyarakat, pemerintah kolonial Belanda bersikap sangat hati-hati dengan berbagai penjagaan ketat. Corak persaingan terjadi pada tingkat lembaga-lembaga yang muncul dari keyakinan doktriner dari agama-agama tersebut. Bahkan, menurut catatan beberapa sarjana Islam Indonesia, seperti M. Natsir dan Zamakhsyari Dhofier, pemerintah kolonial Belanda di Nusantara dengan nyata melakukan langkah-langkah yang menyokong organisasi missi Kristen. Lihat M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Bandung: Penerbit Pelajar dan Bulan Sabit, 1969); Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 10; Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* Cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1998), khususnya bab III; Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama,* Cetakan 4 (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 14-19.

[84] Setidaknya ada dua asumsi yang menjadi alasan kecurigaan tersebut. *Pertama*, pemerintah yang ingin menghentikan pengaruh komunisme—paham yang diyakini oleh sebagian masyarakat Indonesia tak bertuhan—mendorong mereka untuk masuk ke dalam salah satu agama resmi yang diakui oleh negara. Islam, ketika itu sebagai satu agama yang menakutkan dan tak laik sebagai tempat perlindungan bagi golongan komunis, karena ikut terlibat dalam pembasmian komunis di Indonesia. *Kedua*, dengan cara yang demikian ini, pemerintah mendapatkan dua keuntungan sekaligus: membasmi ideologi komunis, dan sekaligus menutup rapat pemikiran Islam ke dalam politik. Avery T. Willis, Jr., *Indonesian Revival*, hlm. 102-103, sebagaimana dikutip oleh Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama,* Cetakan 4 (Mizan: Bandung, 1998), hlm. 26-27.

Islam—untuk menarik mereka masuk ke dalam agama Kristen.[85] Ketegangan antara umat Islam dan Kristen pun memuncak dan pada akhirnya tidak bisa dikendalikan. Terjadilah sejumlah kekacauan dan kekerasan di berbagai tempat.[86]

Setelah peristiwa kekerasan itu, pada 30 November 1967, melalui Menteri Agama RI yang dijabat oleh Muhammad Dachlan, pemerintah berusaha meredam konflik-konflik tersebut dengan menyelenggarakan sebuah konferensi tentang dialog antarumat agama. Dalam konferensi ini, Presiden Soeharto mengajak semua pemimpin agama untuk menghindari setiap hubungan yang menimbulkan konflik dan perpecahan, serta secara tulus melaksanakan toleransi agama. Presiden juga mengingatkan para pemimpin agama, agar tidak hanya memedulikan upaya peningkatan jumlah pengikut masing-masing agama dengan mengorbankan keharmonisan dan saling pengertian antarumat beragama.[87]

Sayangnya, usaha-usaha dialog tersebut berakhir secara tidak memuaskan dan yang muncul kemudian hanyalah pengumuman resmi dari pemerintah bahwa akan dibentuk Badan Konsultasi Musyawarah Antaragama untuk membantu pemerintah mengatasi ketegangan antarumat beragama. Pengumuman itu setidaknya

---

[85] Muhammad Rasyidi, seorang intelektual Muslim terkemuka dan mantan Menteri Agama RI di era Orde Lama, merekam dengan detail peristiwa ini dalam sebuah artikel berjudul "Christian Mission in the Muslim World: the Role of Christian Mission, The Indonesian Experience", dalam *International Review of Mission,* Vol. 65 (1976), hlm. 427-427.

[86] Pada Juni 1967, umat Islam menghancurkan gereja-gereja di Meulaboh, Aceh; empat bulan berikutnya kasus yang sama terjadi di Ujungpandang serta sebuah sekolah Kristen di Palmerah, Jakarta dihancurkan kalangan Muslim. Insiden serupa terjadi di Jakarta, Jawa Barat, Purwodadi, dan Jawa Tengah, pada 1969. Lukman Hakiem (ed.), *Fakta dan Data: Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia* (Jakarta: Majalah Media Dakwah, 1991), hlm. 17-18. Peristiwa ini terjadi karena umat Islam tersinggung atas kegiatan missi Kristen yang provokatif, ofensif, dan telah melampaui batas, serta usulan umat Islam kepada pihak yang bersangkutan dan pemerintah—terkait dengan pembangunan gereja-gereja dan sekolah-sekolah Kristen tanpa izin—tidak mendapat sambutan yang positif. Lihat M. Natsir, *Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia,* cetakan 2 (Jakarta: Media Dakwah, 1983), hlm. 7. Sebaliknya, kalangan Kristen justru merasa reaksi tersebut sebagai tantangan yang mesti dihadapi dalam konteks demokrasi di Indonesia yang memberikan kebebasan kepada orang untuk memeluk agama apapun. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif,* hlm. 29.

[87] Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* cetakan 1 (Bandung: Mizan: 1998), hlm. 179.

menunjukkan bahwa telah ada usaha-usaha dari kedua belah pihak untuk memulai menyingkirkan kecurigaan dan menghapus kesalahpahaman. Penting dicatat juga bahwa ketika itu, gagasan terkait pembatasan kegiatan penyebaran ajaran agama hanya kepada pemeluknya dan orang-orang yang belum memeluk salah satu agama yang diakui pemerintah, yang dikemukakan anggota Dewan Perwakilan Rakyat dari kalangan Muslim,[88] ditolak oleh para pemimpin Kristen. Itulah sebabnya, Djohan Effendi[89] menilai bahwa hubungan antara Islam dan Kristen di pertengahan hingga akhir tahun 1960-an telah mencapai titik terendah.[90]

Menanggapi situasi yang demikian, A. Mukti Ali, ketika menjadi Menteri Agama RI, pada 1971 menyelenggarakan program secara berkelanjutan antarpemimpin agama-agama.[91] Pada era awal tahun 1970-an, kesadaran dialog yang dipelopori Mukti Ali ini memperoleh konteks baru, yakni bukan hanya konteks pelayanan dan missi agama, tetapi juga konteks modernisasi dan pembangunan. Di sini, agama ditantang bukan hanya diarahkan untuk menghindari konflik dan ketegangan antarpemeluk agama. Lebih jauh juga, bagaimana membicarakan partisipasi agama dalam proses perubahan

---

[88] Gagasan ini muncul ketika Lukman Harun, anggota Dewan Perwakilan Rakyat yang juga aktivis Muhammadiyah, pada 10 Juli 1967 mengajukan interpelasi (permintaan keterangan kepada pemerintah dalam parlemen). Interpelasi yang didukung oleh sekitar 30 anggota dewan dari berbagai fraksi disetujui. Dalam interpelasi itulah Lukman Harun mendesak pemerintah untuk mengambil langkah-langkah untuk mengontrol dan mengatur prosedur pembangunan tempat ibadah serta mengarahkan cara dakwah yang benar. Para anggota dewan juga menuntut agar bantuan asing kepada lembaga agama dalam bentuk barang dan dana hendaknya disalurkan melalui lembaga pemerintah.

[89] Pada masa itu, Djohan Effendi merupakan staf di lingkungan Departemen Agama. Pada 1973-1978 ia merupakan anggota staf pribadi Menteri Agama. Pada 1976-1981 ia menjabat Kepala Sub-Direktorat Perguruan Tinggi Agama. Pada 1981-1983 ia menjabat Kepala Balai Penelitian Agama dan Masyarakat. Pada 1987 ia menjabat Pembantu Asisten Menteri/Sekretaris Negara Urusan Khusus di Bidang Penelitian dan Pengembangan. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980,* terj. Nanang Tahqiq, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 195.

[90] Djohan Effendi, "Dialog Antaragama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan", *Prisma,* No. 5, Jakarta, Juni 1978, hlm. 12-17, kemudian diterbitkan kembali dalam buku *Seri Prisma II: Agama dan Tantangan Zaman* (Jakarta: LP3ES, 1985). Halaman di sini dirujuk pada publikasi yang terakhir.

[91] Lihat *ibid.,* hlm. 174-5.

masyarakat melalui pembangunan.[92]

Antara tahun 1971-1977, era ketika posisi Menteri Agama RI berganti: Mukti Ali digantikan oleh Alamsyah Ratu Prawiranegara,[93] kegiatan pertemuan-pertemuan antarpemimpin agama-agama yang membicarakan beragam topik, sebagaimana disebutkan oleh Djohan Effendi, telah diselenggarakan sebanyak 23 kali di 21 kota. Djohan Effendi, melalui Departemen Agama RI, termasuk salah seorang yang mengambil peran penting dalam konteks kegiatan tersebut.[94] Dalam perjalanan selanjutnya, pada 1 Agustus 1978 ada momentum baru, yaitu Menteri Agama Alamsyah Ratu Prawiranegara menandatangani Surat Keputusan Pemerintah Nomor 70 tentang aturan penyiaran agama di Indonesia. Pada Surat Keputusan Pemerintah Nomor 77 tahun 1978 yang ditandatangani pada 15 Agustus oleh Menteri Agama, bahkan disebutkan bahwa semua lembaga keagamaan harus melaporkan setiap bantuan keuangan yang diterimanya dari pihak-pihak di luar negeri.[95] Tapi sayang, Surat Keputusan Pemerintah ini tidak bisa berjalan secara efektif, karena kalangan Kristen menyatakan berkeberatan dengan keputusan tersebut.[96] Setahun kemudian, lahir Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang tata cara pelaksanaan penyiaran agama dan bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan di Indonesia yang ditandatangani pada 2 Januari 1979. Keputusan ini kembali mempertegas dua SK sebelumnya tersebut.[97]

---

[92] Th. Sumartana, St. Sunardi, dan Farid Wajidi, "Pengantar: Menuju Dialog Antar Iman", dalam Th. Sumartana dkk., *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Penerbit Dian/Interfidei, t.th.) hlm. xii.

[93] Mayjen H. Alamsjah Ratu Prawiranegara adalah Menteri Agama RI pada Kabinet Pembangunan III (1978-1983). Ia dilantik pada 31 Maret 1978, berdasarkan Kepres RI Nomor 59/M tahun 1978.

[94] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia,* hlm. 238.

[95] Lihat Husein Umar, "Intoleransi Kaum Nasrani terhadap Umat Islam", dalam Lukman Hakiem (ed.), *Fakta dan Data,* hlm. 33-33.

[96] Terkait dengan keberatan dan penolakan tersebut, lihat *Tinjauan Mengenai Keputusan Menteri Agama No. 70 dan 77 Tahun 1978 dalam Rangka Penyelenggaraan Kebebasan Beragama dan Pemeliharaan Kerukunan Nasional* (Jakarta: General Secretary of the Council of Churches and the Supreme Council of Bishops of Indonesia, 1978).

[97] Ada sejumlah peraturan lain terkait dengan pembinaan kerukunan hidup beragama, yang telah ditetapkan oleh Menteri Agama RI, misalnya terkait dengan pelaksanaan dakwah agama dan kuliah subuh di radio. Selengkapnya lihat Departemen Agama RI, *Pedoman Dasar Kerukunan Hidup Beragama* (Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama Departemen Agama RI, 1979).

Untuk mengurai benang kusut yang terjadi dalam hubungan antarumat beragama ketika itu, rezim Orde Baru mendukung pola hubungan tidak langsung antarumat beragama tersebut, khususnya mengenai permasalahan teologis yang sensitif. Pada era 1970-an ini, dialog yang intensif antarumat beragama memang masih jarang dilakukan. Kedua belah pihak masih menjaga jarak, dan toleransi yang terjadi sebatas saling menerima keabsahan masing-masing sebagai agama resmi dan diakui negara, dan kemudian saling mengabaikan satu sama lain.[98]

Beringsut ke depan, atas berbagai peristiwa pahit di atas, di sepanjang era 1970-an, Presiden Soeharto berharap kesadaran dialog mendapatkan konteks baru, bukan hanya konteks toleransi dalam pelayanan dan missi agama, tetapi terlebih pada konteks modernisasi (pembangunan) di mana para pemuka agama-agama meningkatkan amal bersama-sama dalam membangun masyarakat.[99] Bahkan, dalam satu kesempatan pertemuan dengan Pimpinan Majelis Agung Wali Gereja Indonesia (MAWI) dan Dewan Gereja-Gereja di Indonesia (DGI), Presiden Soeharto juga meminta agar tenaga-tenaga missionaris asing di Indonesia diganti secara bertahap dengan putra-putra Indonesia sendiri.[100] Dalam konteks yang demikian itu, agama ditempatkan tidak lagi berhadap-hadapan dalam memperebutkan pengikut, tapi yang jauh lebih penting adalah secara bersama-sama umat agama-agama bertanggung jawab menghadapi dan menangani persoalan kemanusiaan dalam proses perubahan masyarakat.[101]

Sejak saat itu, berbagai upaya mempertemukan para pemuka agama untuk membicarakan pentingnya dialog mulai diadakan. Berbagai lembaga telah berdiri untuk mensosialisasikan gagasan itu. Wacana hubungan antarumat beragama di Indonesia lalu menjadi kegiatan ilmiah yang dikembangkan di sejumlah Perguruan Tinggi, meskipun semua itu bukan tanpa kendala, dan hal yang terjadi di tengah masyarakat di sepanjang tahun 1990-an masih jauh dari

---

[98] Alwi Shihab, *Islam Inklusif,* hlm. 34.

[99] Lihat misalnya pidato Presiden Soeharto pada acara Peringatan Isra' Mikraj, 16 Agustus 1974, sebagaimana dikutip dalam M. Natsir, *Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia,* hlm. 30.

[100] Lihat Harian *Sinar Harapan*, 7 September 1979.

[101] Islah Gusmian, "Melahirkan Kembali Nilai Humanitas Agama", *Surabaya Post,* 29 Agustus 1997.

harapan, karena faktor sosial dan ekonomi yang ikut berperan memperkeruh situasi.[102]

Kebijakan rezim Orde Baru yang lain, yang juga memperoleh respons positif dari kalangan umat Islam adalah terkait dengan isu peran perempuan dalam pembangunan nasional.[103] Kebijakan ini termaktub dalam GBHN (Garis-Garis Besar Haluan Negara) yang disusun pada setiap Repelita sebagai perencanaan pembangunan yang disahkan dan ditetapkan oleh MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat).[104] Pada GBHN 1973-1978, pemerintah Indonesia telah menempatkan posisi perempuan semata-mata di wilayah privat—menjalankan peran-peran 'kodrati' perempuan, sedangkan peran publiknya hanya terbatas pada pelayanan kesejahteraan sosial.[105] Pada periode lima tahun selanjutnya, perempuan dilibatkan dalam pembangunan, tetapi peran domestiknya tidak dilepaskan. Hal ini dapat dilihat pada GBHN 1978-1983.[106] Pada era ini, pemerintah

---

[102] Terkait dengan peristiwa kekerasan atas nama agama versi kalangan Kristen, lihat Franz Magnis-Suseno, "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia", dalam Alef Theria Wasim, *et al.* (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik, dan Pendidikan* (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005), hlm. 11-13.

[103] Di era rezim Orde Baru belum dikenal istilah "pemberdayaan perempuan". Pemberdayaan perempuan—istilah untuk menerjemahkan "empowerment" tetapi tidak mengimplisitkan elemen "kuasa"—pertama kali diadopsi oleh pemerintah Indonesia pada 1999, tak lama setelah jatuhnya kekuasaan Soeharto. Sebelumnya, wacana tentang posisi perempuan telah ada di dalam hukum dan kebijakan Indonesia, tapi tidak menggunakan istilah "pemberdayaan".

[104] Terkait dengan penjelasan GBHN ini, diacukan pada Redaksi Bumi Aksara, *Empat GBHN: 1973-1978-1983-1988* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 1990).

[105] Pada 1974, pemerintah mensahkan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. UU ini memperjelas pandangan rezim Orde Baru tentang peran gender perempuan sebagai istri yang menjadi ibu rumah tangga dan hanya berada di wilayah domestik, tetapi pada sisi lain pemerintah juga membentuk Dharma Wanita—sebuah organisasi para istri pegawai negeri. Organisasi ini di satu sisi telah dijadikan sebagai wadah oleh para istri untuk saling menguatkan diri dan meningkatkan kreativitas. Lihat Soepardo Kardinah Roestam, "Wanita, Martabat, dan Pembangunan", *Participatory Development Forum*, 1993.

[106] Di sini pemerintah Orde Baru meletakkan Panca Dharma Perempuan (lima tugas pokok perempuan), yaitu: sebagai istri yang mendukung suami; sebagai ibu pendidik dan pembina generasi muda; sebagai ibu pengatur rumah tangga; sebagai tenaga kerja dan tenaga profesi, bekerja di pemerintah, perusahaan atau dunia usaha untuk menambah penghasilan keluarga; serta sebagai anggota organisasi masyarakat. Lihat Wardah Hafidz, "Kebijakan Pembangunan untuk Perempuan: Integrasi atau Marginalisasi", dalam *Radar: Keadilan untuk Semua*, Serial No. 6, Tahun 1989.

Orde Baru membentuk kementerian khusus—Menteri Muda Urusan Peranan Wanita—untuk menjalankan program sebagaimana yang disebutkan dalam GBHN 1978.[107]

Pada GBHN tahun 1983, pemerintah Orde Baru masih melanjutkan kebijakan yang sama terkait dengan perempuan, bahkan semakin memperkuat konsep tentang perempuan di berbagai ranah sebagaimana terlihat dalam Panca Dharma Wanita.[108] Perkembangan signifikan terjadi pada GBHN periode 1988. Di era ini, kontribusi ekonomi perempuan dalam masyarakat diakui tidak sebatas kontribusi perempuan untuk urusan ekonomi keluarga. Peran perempuan dibahas juga di berbagai bidang yang diatur oleh GBHN: dalam bidang agama, kepercayaan, sosial dan budaya, dan di bidang ekonomi dan ketenagakerjaan.[109]

---

[107] Menteri Muda Urusan Peranan wanita (awalnya diperbantukan pada Menko Kesra) pada Kabinet Pembangunan III (1978-1983). Ketika itu, pos ini dijabat oleh Lasiyah Soetanto, S.H. Pada Kabinet Pembangunan IV (1983-1988), kementerian ini berubah nama menjadi Menteri Negara Peranan Wanita, dan masih tetap dijabat oleh Lasiyah Soetanto, S.H. Ketika Lasiyah Soetanto, S.H. meninggal, pada 2 Nopember 1987, maka pada 20 Nopember 1987, Ny. Anindiati Sulasikin Murpratomo dilantik sebagai penggantinya. Pada Kabinet Pembangunan V (1988-1993), Menteri Negara Peranan Wanita dijabat oleh Ny. Anindiati Sulasikin Murpratomo. Pada era Kabinet Pembangunan VI (1993-1998), kementerian ini dijabat oleh Mien Sugandhi, dan pada Kabinet Pembangunan VII, detik-detik terakhir dari kekuasaan Soeharto, dalam usia yang cukup pendek kementerian ini dijabat oleh Dra. Hj. Tuty Alawiyah, A.S.

[108] Pemerintah memberikan pengakuan pentingnya keberadaan organisasi Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK) yang menjalankan konsep Panca Dharma Wanita. Di samping itu, pemerintah meningkatkan status dari kementerian yang semula sebagai Menteri Muda menjadi Menteri Negara Urusan Peranan Wanita. Peningkatan status kementerian tersebut menjadikan Menteri Negara Urusan Peranan Wanita sebagai menteri yang dapat melakukan fungsi koordinasi lintas departemen untuk urusan perempuan. Peningkatan status ini memberikan tanda bahwa peranan wanita dalam pembangunan mulai dipandang penting. Lihat Wardah Hafidz, "Kebijakan Pembangunan untuk Perempuan: Integrasi atau Marginalisasi", dalam *Radar: Keadilan untuk Semua*, Serial No. 6, Tahun 1989.

[109] Patut dicatat bahwa pada era itu, *stereotype* gender masih dilekatkan pada peran-peran ketenagakerjaan perempuan. Perempuan masih dianggap sebagai alat untuk meningkatkan efisiensi, efektivitas produksi, dan pemasukan devisa negara. Tampak jelas bahwa pada era ini rezim Orde Baru mulai bergeser dari konsepsi Perempuan dalam Pembangunan (WID) menjadi Perempuan dan Pembangunan (WAD). Selengkapnya, lihat Dini Anitasari S., dkk. dalam penelitian tentang "Kebijakan Pemberdayaan Perempuan di Indonesia Paska Orde Baru: Studi Kasus di Provinsi Jawa Barat, Yogyakarta, dan Sumatera Barat", tahun 2010, hlm. 10. Penelitian ini didukung oleh SCN CREST dalam rangka program penelitian pemberdayaan perempuan dalam konteks muslim pada 2010.

Pada GBHN 1993, rezim Orde Baru masih memandang peran perempuan tidak jauh berbeda dari GBHN periode sebelumnya, tetapi pemerintah membangun satu konsep baru tentang perempuan, yaitu sebagai "mitra sejajar pria",[110] namun kata "kodrat" masih dipakai sebagai pembatas peran perempuan. Perubahan mendasar terjadi pada GBHN 1998, yaitu perempuan dipandang sebagai penggerak pembangunan nasional. Pada era ini, negara mulai mengakui adanya faktor budaya di luar diri perempuan yang memengaruhi peningkatan peran perempuan. Dalam konteks yang demikian, negara mendukung agar potensi perempuan dikembangkan dalam segala aspek pembangunan, termasuk dalam perencanaan dan proses pengambilan keputusan.[111]

Mengacu pada seluruh GBHN dalam empat periode di era rezim Orde Baru tersebut tampak bahwa terdapat pergeseran pandangan rezim Orde Baru terhadap perempuan dalam konteks pembangunan, tetapi sebagaimana partai politik, nasib organisasi perempuan masih ditentukan oleh pemerintah, dan karena itu pula peningkatan partisipasi dan perjuangan kepentingan perempuan tidak pernah menjadi agenda politik. Selama Orde Baru berkuasa, representasi perempuan cukup rendah di semua tingkat pengambilan keputusan, dan kepentingan perempuan tidak diperhitungkan oleh kebijakan ekonomi dan politik. Perempuan yang memperoleh jabatan sebagai

---

[110] Konsep "mitra sejajar" ini, menurut Melly G. Tan, dimaknai sebagai sebuah kondisi di mana pria dan perempuan memiliki kesamaan yang terwujud dalam kesempatan, kedudukan, peranan yang dilandasi sikap dan perilaku saling membantu dan saling mengisi di semua bidang kehidupan. Lihat Melly G. Tan, "Perempuan dan Pemberdayaan", dalam Notosusanto dan Perwandari (edit.), *Perempuan dan Pemberdayaan* (Jakarta: PSKW Pascasarjana UI, 1997).

[111] Lihat Hadiz Liza dan Eddyono Sri Wiyanti, *Pembakuan Peran Gender dalam Kebijakan-Kebijakan di Indonesia* (Jakarta: LBH APIK, 2001), hlm. 53. Perubahan pandangan ini dipengaruhi, salah satunya, dari agenda internasional pada tahun 1995, yaitu Konferensi Beijing yang melahirkan *Beijing Platform for Action*. Delegasi Indonesia, baik dari masyarakat maupun pemerintah, banyak yang menghadiri acara tersebut. Konferensi ini menghasilkan 12 bidang kritis, sasaran strategis, dan landasan aksi yang harus dilaksanakan oleh negara-negara anggota PBB dalam upaya meningkatkan akses dan kontrol kaum perempuan atas sumber daya ekonomi, politik, sosial, dan budaya. Pendekatan yang dipakai adalah Gender dan Pembangunan (GAD), di mana pembangunan yang mengintegrasikan aspirasi, kepentingan, dan peran perempuan dan laki-laki yang memungkinkan perempuan mengejar ketertinggalannya dari pria dan sebagai upaya untuk mengurai hubungan gender yang merugikan salah satu pihak.

pejabat tinggi (pengambil keputusan) hampir tidak dapat berperan dengan baik.[112]

Uraian di atas memberikan penjelasan bahwa di sepanjang rezim Orde Baru berkuasa terdapat kebijakan-kebijakan yang beririsan dengan kepentingan umat Islam dan pada sisi yang lain terdapat kebijakan yang tidak secara langsung merupakan bagian dari kepentingan umat Islam dan direspons secara positif oleh umat Islam. Dukungan NU terhadap kebijakan KB, misalnya, merupakan salah satu bentuk respons positif umat Islam ketika itu terhadap kebijakan pemerintah yang tidak secara langsung merupakan kebutuhan dan kepentingan politik umat Islam.

Terlepas dari persoalan strategi politik yang dibangun rezim Orde Baru pada era 1990-an—yang mulai bergerak mencari dukungan umat Islam sebagai legitimasi politik—[113] sejumlah kebijakan yang dipaparkan di atas mencerminkan adanya proses akomodasi rezim atas kepentingan-kepentingan umat Islam. Pada sisi yang lain, pendulum politik rezim Orde Baru yang telah berubah pada era 1990-an, yaitu mulai bergeser mendekat dan tampak lekat dengan umat Islam, secara politik tidak serta-merta disertai dengan perubahan politik secara mendasar terkait dengan pembumian prinsip dan nilai-nilai demokrasi, keadilan, dan kemanusiaan.

Secara umum, dari keseluruhan uraian di atas mencerminkan adanya gelombang dan pasang-surut hubungan umat Islam dengan politik rezim Orde Baru. Hal ini tidak hanya berkaitan dengan persoalan politik dan kepentingan, tetapi dalam kadar tertentu,

---

[112] Hasil Penelitian Litbang *Republika* dengan The Asia Foundation berjudul "Aspirasi Perempuan Anggota Parlemen terhadap Pemberdayaan Politik Perempuan" memberikan kesimpulan bahwa keberadaan perempuan di parlemen lebih berdasarkan *charity* daripada *political will* untuk memperjuangkan sesuatu. Lihat Ani Soetjipto, "Perempuan dan Politik di Indonesia", dalam Sita van Bemmelem, dkk. (peny.), *Benih Bertumbuh: Kumpulan Karangan untuk Prof. Tapi Omas Ihromi* (Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000), hlm. 452.

[113] Kebijakan di bidang keagamaan yang dilakukan rezim Orde Baru sering dikritik tidak mempunyai cetak biru, kecuali untuk memenuhi paradigma pembangunan yang dianut dan kebutuhan dukungan legitimasi terhadap ideologi pembangunan. Kebijakan keagamaan yang terjadi di era Orde Baru tidak konsisten, karena tidak lahir dari ideologi toleransi Pancasila, tetapi oleh desakan kekuasaan yang tidak terimbangi, yang seluruhnya berporos pada kebutuhan melanggengkan kekuasaan. Lihat Anas Saidi (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru* (Jakarta: Desantara, 2004), hlm. 351.

juga berkaitan dengan prinsip dan keyakinan. Pasang-surut itu bisa dilihat pada tabel 2.2 berikut ini.

TABEL 2.2: KEBIJAKAN REZIM ORDE BARU YANG BERIRISAN DENGAN KEPENTINGAN UMAT ISLAM

Karakter Kebijakan	Bentuk Kebijakan
Kebijakan kontra kepentingan dan prinsip umat Islam	1. Depolitisasi umat Islam 2. Memasukkan aliran kepercayaan ke dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) tahun 1973 3. Rancangan Undang-Undang Perkawinan (RUUP) pada 31 Juli 1973 yang bertentangan dengan prinsip perkawinan dalam Islam 4. Pelarangan pemakaian jilbab di sekolah umum oleh Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Daoed Joesoef, melalui Peraturan Pemerintah No. 052/C/Kep/D.82 yang secara resmi diundangkan sejak 17 Maret 1982 5. Penyelenggaraan Porkas (*forecast*)—kegiatan menghimpun dana masyarakat untuk meningkatkan prestasi olahraga, khususnya olahraga sepak bola, diedarkan dan dijual secara resmi pada 28 Desember 1985—yang oleh umat Islam dipandang sebagai praktik judi
Kebijakan yang melahirkan pro dan kontra di kalangan umat Islam	1. Azas tunggal Pancasila yang diundangkan melalui UU No. 5/1985 dan UU No. 8/1985 2. Program Keluarga Berencana (KB) melalui Instruksi Presiden No. 26 Tahun 1968 dan pada tahun 1969 program KB ini menjadi salah satu program dalam Repelita I.
Kebijakan rezim Orde Baru yang pro kepentingan dan prinsip umat Islam	1. Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (RUUPA) yang disahkan pada tahun 1989. Melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tertanggal 10 Juni 1991 secara resmi diperintahkan untuk memasyarakatkannya sebagai Kompilasi Hukum Islam di Indonesia 2. Pendirian Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YABMP) pada Februari 1982 yang diprakarsai oleh Presiden Soeharto. Yayasan ini mengumpulkan dana dari umat Islam yang berada di instansi pemerintah dan badan swasta dalam bentuk amal jariah dan hibah yang digunakan untuk membangun masjid di Indonesia 3. Program pengiriman para dai ke daerah-daerah terpencil dan wilayah transmigran yang dilakukan pemerintah melalui program "Seribu Dai" pada tahun 1989-1990. Program ini secara teknis dikerjakan oleh Yayasan Darmais yang berada di bawah pimpinan istri Presiden Soeharto, bekerja sama dengan MUI dan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila

	4. Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang tata cara pelaksanaan penyiaran agama dan bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan di Indonesia yang ditandatangani pada 2 Januari 1979 5. Bantuan pemerintah dalam bentuk finansial kepada BMI sebagai bank yang berbasis syariah 6. Kontribusi dan dukungan rezim Orde Baru kepada ICMI 7. Penghapusan larangan menggunakan busana muslimah di sekolah umum. Dibuktikan dengan pencabutan PP No. 052/C/Kep/D.82 yang resmi diberlakukan pada 17 Maret 1982. Pencabutan ini terjadi pada 1991. 8. Pengakuan peran penting perempuan yang termaktub dalam GBHN Periode 1988. Kontribusi ekonomi perempuan dalam masyarakat diakui tidak sebatas kontribusi perempuan untuk ekonomi keluarga. Peran perempuan dibahas juga di berbagai bidang yang diatur oleh GBHN: dalam bidang agama, kepercayaan, sosial dan budaya, dan di bidang ekonomi dan ketenagakerjaan

C. Penulisan dan Publikasi Tafsir Al-Qur'an di Tengah Pasang-Surut Hubungan Umat Islam dan Rezim Orde Baru

Kebijakan-kebijakan Orde Baru di atas menjadi salah satu faktor penting terjadinya pasang-surut hubungan umat Islam dan rezim Orde Baru. Pasang surut tersebut tampak pada tiga model relasi umat Islam dengan rezim Orde Baru: periode yang bersifat antagonistik, periode transisi yang bersifat resiprokal-kritis, dan periode akomodatif yang kedua pihak saling mengakomodasi kepentingan masing-masing.[114] Pada era menjelang reformasi, menurut Bahtiar Effendy, kepentingan umat Islam mulai diakomodasi oleh rezim Orde Baru,[115] tetapi secara substansial, pada kenyataan prinsip-prinsip dasar Islam, seperti nilai keadilan, keterbukaan, dan kemanusiaan,

[114] Periodesasi ini didasarkan pada analisis Abdul Azis Thaba dan Aminuddin dalam buku mereka masing-masing. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press,1996); Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999). Bandingkan dengan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2000).

[115] Terkait pandangan ini, selengkapnya baca Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2000).

tidak menjadi pijakan politik rezim Orde Baru. Dan menjadi suatu takdir politik, suara-suara kritis atas kekuasaan Orde Baru mengalir deras dari berbagai kalangan. Wacana suksesi, kasus korupsi, ketidakadilan, pelanggaran HAM, dan isu-isu yang lain mulai diperbincangkan secara terbuka, dan umat Islam ikut mengambil peran dalam perbincangan tersebut.

Dalam situasi politik yang demikian, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an terus melaju sebagai suatu tradisi keilmuan yang hidup di berbagai konteks dan tempat. Beragam latar belakang penulis, ruang sosial, dan audien tafsir menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari fenomena tersebut.

Pada bagian berikut, akan dipaparkan sejarah publikasi tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru. Penjelasan ini diletakkan pada konteks hubungan umat Islam dan politik rezim Orde Baru. Cara ini dipilih dalam kerangka untuk memperoleh penjelasan sosial politik mengenai perbincangan dan kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an tersebut.

1. Penulisan dan Publikasi Tafsir Al-Qur'an pada Era Konfrontasi

Hubungan umat Islam dan rezim Orde Baru pada paruh kedua era 1960-an ditandai dengan suasana menegangkan. Penyebab ketegangan tersebut bukanlah tunggal. Di antaranya terdapat sejumlah kebijakan rezim Orde Baru yang menyulut respons keras dari umat Islam. Misalnya masalah depolitisasi umat Islam, dimasukkannya Aliran Kepercayaan dalam GBHN 1973, dan Rancangan Undang-Undang Perkawinan Tahun 1973.

Dalam situasi hubungan yang diselimuti ketegangan tersebut, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di kalangan umat Islam terus melaju. Para ulama dan intelektual Muslim, dengan beragam isu serta topik yang ditulis, mengambil peran ilmiah ini. Mereka itu melakukan aktivitas-aktivitas akademis agar pesan-pesan Al-Qur'an dapat dengan mudah diakses dan dipahami Muslim Indonesia secara luas. Salah satunya melalui tafsir Al-Qur'an. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy (1904–1975), seorang akademisi dan penulis produktif di bidang ilmu-ilmu keislaman, mempublikasikan tafsir Al-Qur'an lengkap

30 juz pada era akhir kekuasaan Sukarno. Pada tahun 1952 Hasbi menerbitkan tafsir *Al-Nur* dan pada tahun 1966 Hasbi menerbitkan *Tafsir al-Bayan*.[116] Merujuk pada cetakan pertama yang diterbitkan oleh PT Al-Ma'arif Bandung, tidak ada penjelasan mengenai bulan dan tahun penerbitan *Tafsir Al-Bayan* ini. Tetapi dalam "Pembuka Kata" yang ditulis Hasbi, disebutkan bahwa kata pembuka tersebut ditulis pada 22 Mei 1966. Hal ini menunjukkan bahwa tafsir *Al-Bayan* pertama kali terbit pada pertengahan era 1960-an dan ditulis pada era tahun sebelumnya.[117] Dalam konteks data, tentu tafsir ini tidak relevan dalam kajian ini, tetapi perlu disebutkan di sini untuk memberikan gambaran tentang sejarah penulisan tafsir yang terjadi pada era awal rezim Orde Baru.

Pada era menjelang rezim Orde Baru berkuasa, terbit *Durūs Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* karya M. Bashori Alwi, Malang. Tafsir ini ditulis memakai bahasa Arab. Terbit pertama kali di Surabaya pada 1966, diterbitkan oleh penerbit Walisongo.[118] Disusul kemudian *Kuliah al-Fātiḥah* yang ditulis oleh Ismail Tekan. Karya tafsir ini dicetak di Medan oleh penerbit RPI Taman al-Furqan pada 1966, memakai bahasa Indonesia.[119]

Tiga tahun berselang, pada 1969, setahun setelah Soeharto resmi diangkat sebagai presiden RI, sejumlah tafsir Al-Qur'an bermunculan;

---

[116] Tafsir *An-Nur* diterbitkan pertama kali pada tahun 1952 oleh penerbit Bulan Bintang Jakarta. Setelah lima dekade, tafsir ini dicetak kembali dengan berbagai revisi oleh PT Pustaka Rizki Putra Semarang tahun 2000 (edisi 2), diedit oleh Nourouzzaman Shiddiqi dan Z. Fuad Hasbi ash-Shiddieqy, dengan surat keterangan tashih dari Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an No. P.III/TL.02.1/149/1995. Ketua: H. Abdul Hafidz Dasuki. Sekretaris: H. Ilham Mundir.

[117] Tafsir ini terdiri atas 2 jilid. Jilid 1 terdiri dari Kata Pengantar, Pembuka Kata, Khittah Penerjemahan, 14 bab (yang berisi tentang sejarah Jazirah Arab sebelum Muhammad lahir, sejarah Nabi Muhammad, tentang Al-Qur'an, hikmah Al-Qur'an diturunkan berangsur-angsur, hukum-hukum yang dikandung Al-Qur'an, *uslūb* dakwah Al-Qur'an, segi-segi kemukjizatan Al-Qur'an, sejarah turunnya Qur'an, sejarah pengumpulan Al-Quran, penafsiran Al-Qur'an, penerjemahan Al-Qur'an, teori *naskh mansūkh*, adab membaca dan mendengarkan Al-Qur'an, *qirā'ah*, dan uraian penjelasan tentang makna dari sifat-sifat Allah, makna dari kata dalam Al-Qur'an yang mempunyai banyak makna, dan makna dari beberapa huruf *ma'ānī*. Dilanjutkan dengan penjelasan terkait model penafsiran Al-Qur'an. Pada jilid 1 (dari juz I-XV) dan pada jilid 2 (juz XVI-XXX) di bagian akhir jilid 2 ini terdapat ungkapan pokok-pokok isi Al-Qur'an dari semua surah. Lihat T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayan,* Jilid I (Bandung: PT Al-Maarif, t.th.), hlm. 5.

[118] M. Bashori Alwi, *Durūs Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* (Surabaya: Walisongo, 1966).

[119] Ismail Tekan, *Kuliah Al-Fatihah* (Medan: RPI Taman al-Furqan, 1966).

pola penulisannya di antaranya masih mengacu pada tema-tema dan sūrah-sūrah tertentu, seperti tema perempuan, Tuhan, dan sūrah al-Fātiḥah yang menjadi salah satu tren dan pilihan oleh sejumlah penulis tafsir di Indonesia ketika itu. Setidaknya terdapat tiga tafsir Al-Qur'an yang terbit pada tahun 1969, dan ketiganya ditulis dengan bahasa Indonesia. Pertama, *Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'an,* ditulis A. Mukti Ali, dan diterbitkan oleh penerbit Nida Yogyakarta.[120] Tafsir ini mengulas mengenai pandangan Al-Qur'an tentang keesaan Tuhan. Kedua, *Al-Qur'an Tentang Wanita,* ditulis oleh M. Said dan diterbitkan oleh Penerbit Pelajar Bandung.[121] Dalam tafsir ini dijelaskan pandangan Al-Qur'an mengenai wanita dalam kehidupan sosial dan agama. Ketiga, *Tafsir Surat al-Fātiḥah,* ditulis oleh H. Hasri. Tafsir ini pertama kali diterbitkan oleh Toko Mesir Cirebon. Secara umum, berisi ulasan tentang makna-makna yang terkandung dalam sūrah al-Fātiḥah.[122]

Perlu dikemukakan juga di sini bahwa pada tahun 1965 pemerintah Indonesia telah menerbitkan *Al-Qur'an dan Terjemahnya,*[123] melalui Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an. Lembaga ini dibentuk berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama RI No. 91 tahun 1962 dan No. 53 tahun 1963. R.H.A. Soenarjo ditunjuk sebagai Ketua Tim dan anggotanya terdiri dari T.M. Hasbi ash-Shiddieqy (wakil ketua), Muchtar Jahja, K.H. Anwar Musaddad, K.H. Ali Maksum, A. Mukti Ali, H. Bustami Abdul Gani, H. Toha Jahja Omar, H. Mas'uddin Noor, Ghazali Thalib, Asrul Sani, Kamal Muchtar (sekretaris), Busyairi Madjidi (asisten sekretaris), dan S. Siswopranoto. Terjemahan Al-Qur'an ini merupakan program pemerintah era rezim Orde Lama, dan dalam perkembangannya kelak—sebagaimana akan ditunjukkan di bab selanjutnya—dilakukan revisi dan publikasi di era rezim Orde Baru.

Pada pertengahan dekade 1960-an muncul tafsir yang ditulis untuk kepentingan pengajaran di lembaga pendidikan formal. Model ini terlihat dari upaya yang dilakukan oleh Dja'far Amir.

[120] A. Mukti Ali, *Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Nida, 1969).

[121] M. Said, *Al-Qur'an Tentang Wanita* (Bandung: Penerbit Pelajar Bandung, 1969).

[122] H. Hasri, *Tafsir Surat al-Fātiḥah* (Cirebon: Toko Mesir, 1969).

[123] Karya ini dicetak dalam tiga volume yang terbit secara berturut-turut, tahun 1965, 1967, dan 1969. Lihat Kata Pengantar yang ditulis oleh Soenarja dalam Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* edisi tahun 1971.

Untuk kepentingan mengajar di PGA Negeri Surakarta, Dja'far Amir menerbitkan *Tafsir Al-Qur'an.* Tafsir ini disusun secara serial sesuai dengan tingkat di kelas. Cetakan pertama tafsir ini terbit pada 1967 yang diterbitkan oleh penerbit Kota Kembang Yogyakarta. Pada 1976, karya tafsir ini mengalami cetak ulang hingga cetakan kesepuluh.[124] Untuk kepentingan pengajaran di lembaga pendidikan, karya tafsir ini disusun secara sederhana dan padat, sūrah serta ayat yang dijelaskan dipilih berdasarkan tema-tema tertentu. Meskipun ditulis secara sederhana, penulisannya merujuk pada tafsir Al-Qur'an berbahasa Arab yang ditulis oleh para ulama yang berkompeten di bidangnya.[125]

Memasuki awal dekade 1970-an, ketegangan antara umat Islam dan pemerintah masih terjadi akibat kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru. Misalnya, pemerintah mengawasi orang-orang eks Masyumi, mengemukakan rencana penyederhanaan partai politik melalui *regrouping* untuk menopang stabilitas sosial-politik nasional dalam menghadapi pemilu 1977,[126] merencanakan pembentukan MUI, serta mengurangi anggaran di Kementerian Agama. Dalam situasi politik yang demikian, model penulisan tafsir Al-Qur'an yang terjadi di era 1960-an—seperti pemilihan tema-tema tertentu, sūrah-sūrah tertentu, dan tafsir yang mengacu pada *tartīb al-muṣḥaf*—masih menjadi pilihan para ulama dan intelektual Muslim di dekade 1970-an.

Pada 1971 terbit terjemahan Al-Qur'an berbahasa Sunda yang berjudul, *al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda,* ditulis oleh tiga serangkai: K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi. Tafsir ini ditulis selama 7 tahun, dan pertama kali diterbitkan

---

[124] Lihat "Kata Pengantar" dalam Dja'far Amir, *Tafsir Al-Qur'an,* cetakan kesepuluh (Yogyakarta: Kota Kembang, 1976).

[125] Karya tafsir tersebut adalah *ad-Durr al-Manśūr fī at-Tafsīr bi al-Ma'śūr* karya Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Tafsīr an-Nasafī* karya an-Nasafī, *Maḥāsin at-Ta'wīl* karya Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Lubab at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* karya al-Khāzin, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm* karya 'Imāduddīn Abū al-Fidā' al-Quraysyī ad-Dimasyqī ibn Katsīr, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya Nāṣiruddīn Abū al-Khair 'Abdullāh ibn 'Umar al-Baiḍāwī, *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā'iq at-Ta'wīl* karya Abū Barakat 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd an-Nasafī, *Tafsīr al-Marāghī* karya Aḥmad Muṣṭāfā al-Marāghī, *Maraḥ Labīd: at-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim at-Tanzīl* karya Muḥammad Nawawī al-Jāwī. Lihat *ibid.*

[126] Mohtar Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971* (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 174.

oleh CV Diponegoro Bandung pada tahun 1971. Secara teknis, terjemahan ini ditulis untuk memudahkan masyarakat Sunda, yang tidak menguasai bahasa Indonesia, dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an.[127] Setahun berselang, buku *Samudera al-Fātiḥah* karya Bey Arifin diterbitkan ulang oleh penerbit CV Arini Surabaya; sebelumnya pada tahun 1968 telah diterbitkan oleh PT Umar Hasan Mansoor Bandung.[128] Berturut-turut sejak edisi ketiga, pada 1974, 1976, 1977, dan 1978, tafsir ini diterbitkan ulang oleh penerbit Bina Ilmu Surabaya dengan memakai ejaan yang disempurnakan.

Satu tahun berselang, terbit *Al-Quraan Agung* yang ditulis oleh S. Suryohudoyo. Meskipun di halaman judul ditulis *Terjemahan Langsung dari Bahasa Arab*, karya ini bukanlah sekadar terjemahan Al-Qur'an seperti yang lumrah ditemui ketika itu, karena di sejumlah ayat disertai uraian atau komentar yang memberikan penjelasan terhadap maksud suatu ayat. Sūrah yang ditafsirkan dimulai dari sūrah al-Fātiḥah, sūrah al-Baqarah, sūrah Āli 'Imrān, sūrah an-Nisā', sūrah al-Mā'idah, dan sūrah al-An'ām sampai ayat 108. Dengan alasan untuk menekan biaya penerbitan, teks Al-Qur'an tidak disertakan pada edisi cetakan pertama. Tidak ada penjelasan kapan tafsir ini diterbitkan, tetapi mengacu pada Kata Pendahuluan yang ditulis Suryohudoyo, di dalamnya disertakan penanggalan, bahwa ia menuliskannya di Yogyakarta pada Januari 1973.[129] Dengan demikian, patut diduga bahwa tafsir ini ditulis pada awal tahun 1970-an, sebelum Kata Pendahuluan tersebut ditulis.

Pada tahun 1973, Nazwar Sjamsu menerbitkan *Al-Qur'an dan Benda Angkasa.* Buku setebal 500 halaman ini diterbitkan pertama kali oleh Pustaka Sa'adijah, Muka Djam Gadang No. 15 Bukit Tinggi Sumatra. Melalui buku ini, Sjamsu menegaskan bahwa Al-Qur'an bisa dijadikan tolok ukur dari sudut pandang ilmu astronomi. Kesimpulan ini didasarkan pada analisis yang ia lakukan atas ayat-ayat Al-Qur'an yang memberikan isyarat ilmiah terkait dengan ilmu astronomi. Selain mengupas secara tematik hal-hal yang berkaitan dengan ilmu

[127] K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda* (Bandung: CV Diponegoro, 1971).

[128] Bey Arifin, *Samudera al-Fatihah* (Surabaya: CV Arini, 1972) dan Bey Arifin, *Samudera al-Fātiḥah* (Bandung: PT Umar Hasan Mansoor, 1968).

[129] Lihat S. Suryohudoyo, *Quraan Agung* (t.k.: t.p., t.th.), hlm. 12.

astronomi, Sjamsu juga mengemukakan pemahamannya atas Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema-tema yang dikaji.[130]

Setahun berselang, *Kandungan al-Fātiḥah* karya Bahroem Rangkuti, yang pertama kali diterbitkan pada 1960 oleh penerbit Pustaka Islam Jakarta, diterbitkan ulang oleh PT Demura Jakarta. Pada edisi tahun 1974, merupakan terbitan untuk yang kelima.[131] Tidak terdapat penjelasan terkait dengan penerbitan ulang buku ini, baik dari penerbit maupun penulis, namun melihat dari frekuensi pencetakannya, karya ini berperan penting di masyakarat, di samping karena isinya berbicara tentang nilai-nilai filsafat Pancasila dan kaitannya dengan Al-Qur'an. Bagi umat Islam dan rezim Orde Baru yang hubungan keduanya masih mengalami ketegangan ketika itu—salah satunya disebabkan oleh masalah kaitan Islam dan dasar negara—tafsir ini mempunyai peran penting, karena di dalamnya bukan hanya dijelaskan tentang filsafat Pancasila, tetapi juga peneguhan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan prinsip Islam. Tafsir ini, meski ditulis sebelum era rezim Orde Baru, secara substansial isinya selaras dengan kebijakan asas tunggal Pancasila yang diinisiasi oleh rezim Orde Baru.

Masih pada tahun yang sama, K.H. Mohd. Romli menerbitkan *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda.* Tafsir ini diterbitkan oleh Penerbit Al-Ma'arif Bandung. Terdiri dari satu jilid.[132] Sebagaimana terlihat dari judulnya, tafsir ini berbahasa Sunda dengan memakai aksara Latin. Teknik penulisannya dengan menyatukan penjelasan-penjelasan yang diberikan ke dalam narasi terjemahan. Teknik ini berbeda dengan yang dilakukan A. Hassan di mana penjelasan-penjelasan yang dia berikan diletakkan di catatan kaki dan teks terjemahannya diletakkan di bawah teks Al-Qur'an, bukan di sampingnya.

---

[130] Lihat misalnya Nazwar Sjamsu, *Al-Qur'an dan Benda Angkasa* (Sumatra: Pustaka Sa'adijah, 1973), hlm. 13. Buku-buku karya Sjamsu, seperti *Isa al-Masih di Venus, Al-Qur'an dan Sejarah Manusia, Al-Qur'an dan Benda Angkasa, Heboh Sastra 1968, Haji dari Segi Geologi dan Sosiologi, dan Al-Qur'an Dasar Tanya Jawab Ilmiah,* diterbitkan ulang oleh penerbit Ghalia Indonesia.

[131] Bahroem Rangkuti, *Kandungan al-Fatihah* (Jakarta: Pustaka Islam, 1960) dan edisi PT Demura Jakarta, 1974.

[132] K.H. Mohd. Romli, *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* (Bandung: Penerbit Al-Ma'arif, 1974).

Meskipun pada era tahun 1970-an hubungan umat Islam dengan rezim Orde Baru mengalami ketegangan akibat depolitisasi umat Islam, melalui Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI, pemerintah terus melakukan usaha-usaha di bidang penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an. Pada tahun 1975, terbit *Al-Qur'an dan Tafsirnya* atas biayai negara melalui Departemen Agama dan diterbitkan sendiri oleh Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI. Tafsir ini pertama kali dicetak pada 1975—dalam jilid I terdiri atas juz 1 sampai dengan juz 3, kemudian jilid-jilid selanjutnya dicetak pada tahun berikutnya. Pencetakan tafsir ini secara lengkap 30 juz (terdiri atas 10 jilid dan 1 jilid mukadimah) dilakukan pemerintah pada tahun 1980. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* ini merupakan salah satu proyek pemerintah Orde Baru dalam program Pembangunan Lima Tahun, yang dimulai pada pertengahan Pelita I dan selesai pada pertengahan Pelita III. Untuk melaksanakan proyek tersebut, Menteri Agama dalam Surat Keputusannya nomor 90 tahun 1972 membentuk Dewan Penyelenggara Penafsir Al-Qur'an dan kemudian disempurnakan dengan Surat Keputusan Nomor 8 Tahun 1973 dan Nomor 30 Tahun 1980.[133]

Pada tahun-tahun berikutnya, tren tafsir yang sama dengan tahun-tahun sebelumnya terus tumbuh. Pada 1976 terbit *Ayat-Ayat Hukum: Tafsir dan Uraian Perintah-Perintah dalam Al-Qur'an,* ditulis oleh K.H. Qamaruddin Saleh, H.A.A. Dahlan, dan H.M.D. Dahlan yang diterbitkan oleh penerbit Diponegoro Bandung. Tafsir ini ditulis dengan mengacu pada ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah hukum (*fiqh*). Atas prakarsa K.H. Qamaruddin Saleh, tafsir ini ditulis dengan mengacu pada kitab *al-Futūḥāh ar-Rabbāniyyah* karya Muḥammad 'Abdul 'Azīz al-Ḥākim sebagai sumber pokok. Selain kitab *al-Futūḥāh,* karya ini merujuk pada 20 judul buku yang meliputi berbagai bidang, yaitu hadis, tafsir, dan bahasa.[134] Di akhir uraian pada setiap bagian, tafsir ini ditutup dengan teks doa. Bila pada jilid

[133] Lihat "Sambutan Ketua Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an" yang ditulis oleh Prof. K.H. Ibrahim Hosen LML dalam *Muqadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya,* tahun 1992/1993.

[134] K.H. Qamaruddin Saleh, H.A.A. Dahlan, dan H.M.D. Dahlan, *Ayat-Ayat Hukum: Tafsir dan Uraian Perintah-Perintah dalam Al-Qur'an* (Bandung: Diponegoro, 1976), khususnya halaman Daftar Bacaan dari buku ini.

pertama berisi tentang uraian perintah-perintah di dalam Al-Qur'an, maka pada jilid kedua dari tafsir ini dijelaskan tentang larangan-larangan dalam Al-Qur'an.

Di tahun ini pula, Sjamsu menerbitkan karya terbarunya menyusul buku *Al-Qur'an dan Benda Angkasa* yang telah terbit tiga tahun sebelumnya. Buku tersebut adalah *Al-Qur'an Dasar Tanya Jawab Ilmiah.* Diterbitkan pertama kali pada 1976 oleh penerbit Ghalia Indonesia—sebuah penerbit yang mempunyai cabang di Jakarta, Yogyakarta, Medan, dan Surabaya. Kali ini Sjamsu tidak hanya berbicara tentang ayat-ayat yang terkait dengan ilmu astronomi. Lebih dari itu, dalam buku setebal 271 tersebut, ia juga menguraikan masalah-masalah kegaiban, seperti surga, neraka, akhirat, dan Allah dalam perspektif ilmiah, serta mengaitkannya dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Terdapat 183 masalah yang ia kupas dalam buku ini yang dikerangkai dengan spirit Al-Qur'an dalam memberikan jawaban.[135]

Setahun kemudian, Muhammad Ali Usman menerbitkan buku *Makhluk Halus dalam Al-Qur'an.* Buku ini mengulas secara khusus pengertian makhluk halus sebagaimana yang dideskripsikan dalam Al-Qur'an. Diterbitkan pertama kali pada 1977 oleh penerbit Bulan Bintang Jakarta[136]—sebuah penerbit Islam yang pada masa itu banyak menerbitkan buku-buku keislaman bermutu, baik karya intelektual Muslim Indonesia maupun karya-karya terjemahan.

Memasuki tahun 1978, di tengah hubungan umat Islam dengan rezim Orde Baru masih mengalami ketegangan, beragam tafsir Al-Qur'an terus bermunculan. *Tafsir Surat Yaasien* yang ditulis oleh Zainal Abidin Ahmad terbit pada tahun ini. Tafsir ini diterbitkan oleh PT Bulan Bintang Jakarta.[137] Di tahun ini juga, tafsir sejenis terbit, ditulis oleh Mahfudli Sahli, berjudul *Kandungan Surat Yasin.* Tafsir ini, pertama kali diterbitkan oleh penerbit Yulia Karya Jakarta. Tafsir yang mengkhususkan pada juz tertentu juga muncul pada era ini, yaitu *Juz 'Amma dan Makna,* ditulis oleh Gazali Dunia. Karya ini diterbitkan oleh penerbit Bulan Bintang Jakarta. Tiga karya tafsir di

[135] Buku ini disusun dengan mengacu pada setiap pokok masalah yang dikaji. Lihat Nazwar Sjamsu, *Al-Qur'an Dasar Tanya Jawab Ilmiah* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1976).

[136] Muhammad Ali Usman, *Makhluk Halus dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

[137] Zainal Abidin Ahmad, *Tafsir Surat Yaasien* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1978).

atas, dari sisi tren penulisan tafsir, menjadi bukti bahwa pada akhir dekade 1970-an di Indonesia masih terjadi tren penulisan tafsir Al-Qur'an yang memfokuskan pada sūrah atau ayat-ayat serta juz tertentu.

Patut dicatat pula bahwa pada era ini telah terbit terjemahan Al-Qur'an lengkap 30 juz disertai komentar singkat pada bagian tertentu dari ayat Al-Qur'an yang dipandang penting. Ditulis oleh K.H. Hamzah Manguluang, pengajar di Madrasah As'adiyah di Sengkang, Kabupaten Wajo dengan memakai bahasa dan aksara Bugis. Tafsir ini dibagi menjadi tiga jilid. Formatnya dengan membuat dua kolom dalam setiap halaman. Di kolom sebelah kiri untuk ayat-ayat Al-Qur'an dan di kolom sebelah kanan untuk terjemahannya. Penjelasan-penjelasan penulis diberikan hanya pada ayat-ayat tertentu dan dilakukan secara singkat. Tafsir ini diberi Kata Pengantar oleh A.G. H. Daud Ismail. Dalam Kata Pengantarnya, A.G. H. Daud Ismail antara lain menyatakan bahwa A.G. H. Hamzah Manguluang memperoleh kemuliaan yang tinggi, karena telah berupaya menerjemahkan Al-Qur'an 30 juz yang belum pernah dilakukan orang di daerah Bugis dengan memakai bahasa Bugis.[138]

Masih pada tahun yang sama, terbit tafsir lengkap 30 juz yang ditulis berdasarkan tertib mushaf, berjudul *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin,* ditulis oleh Bachtiar Surin. Edisi pertama tafsir ini diterbitkan oleh F.A. Sumatera Bandung.[139] Pada era akhir 1980-an muncul edisi revisinya yang diterbitkan oleh penerbit Angkasa Bandung dengan judul *adz-Dzikra: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an dalam Huruf Arab dan Latin* yang dicetak menjadi 6 volume. Edisi revisi ini pertama kali terbit pada 1987, ditashih oleh Lembaga Pentashih Mushaf Al-Qur'an Jakarta, tertanggal 2 Februari 1987. Edisi revisi ini telah mengalami cetak ulang sebanyak 10 kali pada angka tahun terakhir pada 1991. Hal yang menarik dari edisi ini adalah perihal penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Di sini, Bachtiar Surin melakukan studi ilmiah bekerja sama dengan Lembaga Penerbangan dan Antariksa

---

[138] Lihat Hamzah Manguluang, *Terjemah Al-Qur'an dalam Bahasa Bugis* (Makassar: Pesantren As'adiyah, 1979), khususnya di bagian Kata Pengantar.

[139] Bachtiar Surin, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin* (Bandung: F.A. Sumatera, 1978).

Nasional (LAPAN) di Jakarta.[140] Pada 1993, tafsir ini diterbitkan kembali dengan judul *al-Kanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an* dalam 3 volume yang diterbitkan oleh penerbit Titian Ilahi Bandung. Meskipun ketiga edisi cetakan ini memakai judul yang berbeda, tetapi secara substansial ketiga tafsir tersebut sama; perubahan dilakukan hanya dalam konteks teknis, yaitu ukuran dan tata layoutnya.

Pada edisi pertama, tafsir ini terdiri dari satu jilid, kemudian pada edisi kedua oleh penerbit yang sama dicetak menjadi dua jilid dengan ukuran lebih kecil. Karya tafsir ini memperoleh surat tanda tashih dari Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, Jakarta no. J.III/159/B-I/1978 yang ditandatangani oleh Sawabi Ihsan (a.n. Kepala Badan). Di dalam tafsir ini terdapat juga Kata Sambutan dari Majelis Ulama Indonesia—ketika itu Prof. DR. Hamka—No. U-180/MUI/V/1978 tertanggal 31 Mei 1978, Menteri Agama RI: Alamsyah Ratu Prawiranegara tertanggal 7 Juli 1978, dan Menteri Dalam Negeri: Amir Mahmud tertanggal 22 Juli 1978.

Pada tahun 1978 ini pula terbit tafsir Al-Qur'an yang di dalam praktik penafsirannya dikaitkan dengan ilmu pengetahuan, mirip yang dilakukan oleh Nazwar Sjamsu, yaitu *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an* yang ditulis oleh Abdurrahman Syahab. Tafsir ini diterbitkan oleh C.V. Karunia Surabaya. Pada edisi pertama, di dalamnya terdapat Kata Sambutan yang ditulis oleh Hamka. Konteks Kata Sambutan ini terkait dengan asal-usul tafsir ini yang pada awalnya merupakan artikel tafsir yang ditulis secara serial di Majalah *Gema Islam* dan *Panji Masyarakat,*[141] yang ketika itu Hamka berperan sebagai salah satu dari tim redaksi majalah tersebut.[142] Penerbitan tafsir ini disponsori oleh Yayasan

---

[140] *Ibid.*, hlm. xi.

[141] Abdurrahman memberikan penjelasan bahwa terdapat 40 % dari isi buku ini yang berasal dari tulisan-tulisan di dua majalah tersebut. Lihat Abdurrahman Syahab, "Kata Pengantar", dalam Abdurrahman Syahab, *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-Ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an* (Surabaya: C.V. Karunia, 1978), hlm. 3.

[142] Kata Sambutan Hamka ini ditulis pada Mei 1976, sedangkan penulisnya menyusun Kata Pengantarnya pada 26 Mei 1977. Data ini menunjukkan bahwa draf buku ini, yang bersumber dari artikel di media massa tersebut, telah dipersiapkan lama dan jarak antara kata pengantar penulis dengan kata sambutan dari Hamka cukup lama pula, yakni satu tahun. Lihat, Abdurrahman Syahab, *Assamaawaat,* hlm 4-5.

Fatmah Bafaqih Surabaya.[143]

Karya tafsir ini membicarakan ayat-ayat yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan eksakta, khususnya yang berhubungan dengan langit, bumi, dan benda atau gejala alam yang termasuk di dalam ilmu pengetahuan alam. Tafsir ini dibagi menjadi tiga bab. Bab pertama terdiri atas tiga bagian: bagian pertama berbicara tentang langit, yang di dalamnya diulas sebagian sūrah al-Mulk, aṣ-Ṣāffāt, an-Naba', dan al-Jinn. Bagian kedua bicara tentang langit yang berlapis-lapis yang di dalamnya diulas sebagian sūrah al-Mulk, ar-Raḥmān, Luqmān, dan al-Anbiyā'. Bagian ketiga membahas tentang penciptaan langit yang di dalamnya diulas dari sebagian ayat-ayat di sūrah al-Baqarah, Fuṣṣilat, al-Ghāsyiah, dan al-Infiṭār. Bab kedua berisi pembahasan tentang bumi dan gunung, aktivitasnya, serta makhluk yang berada di atasnya. Adapun pada bab ketiga berisi tentang bintang-bintang dan makhluk hidup di luar angkasa yang diulas dari ayat-ayat di sūrah an-Nāziāt, an-Naḥl, al-Kahfi, al-Aṣr, dan asy-Syams.

Pada tahun yang sama, ketika wilayah Provinsi Jawa Barat dipimpin Gubernur Aang Kunaefi, Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Jawa Barat menerbitkan terjemah dan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda. Sejumlah ulama terlibat di dalam proyek ini, yaitu K.H. Anwar Musaddad, K.H. Mhd. Romli, K.H. Hambali Ahmad, K.H.I. Zainuddin, dan K. Moh. Salmon. Dalam konteks bahasa, secara sosio-historis tafsir ini merupakan bagian dari kesadaran para ulama di Sunda terkait dengan proses sosialisasi pesan-pesan Al-Qur'an dengan memanfaatkan bahasa lokal.

Penting dicatat pula di sini, meskipun tidak terkait langsung dengan tafsir, bahwa pada 1978 H.B. Jassin pernah menerbitkan terjemahan Al-Qur'an yang diberi nama *Bacaan Mulia,* diterbitkan oleh penerbit Djambatan Jakarta. Setelah beredar selama tiga bulan—pada Agustus, September, dan Oktober—muncul sejumlah koreksi dan kritik dari sejumlah tokoh terhadap karya Jassin tersebut. Sejumlah koran, seperti Harian *Kompas* menyiarkan kasus ini selama dua hari berturut-turut, pada 8 dan 9 November 1978 dan Harian *Pelita* memublikasikan sejumlah catatan kritis dari para tokoh, pada

---

[143] Lihat Kata Sambutan Penulis dalam Abdurrahman Syahab, *Assamaawaat,* hlm. 4.

22, 23, dan 28 Desember 1978. K.H. Siradjuddin Abbas dan Nazwar Syamsu[144] menulis buku khusus menanggapi karya Jassin. Sayangnya, Nazwar Syamsu justru menuai kritik, karena bermaksud meluruskan Jassin tetapi dia sendiri jatuh pada kesalahan. Misalnya, Syamsu menerjemahkan kata *syajaratahā* (Q.S. al-Baqarah [2]: 35) dengan "pertumbuhan" bukan "pohon", kata *rijālan* (Q.S. al-Ḥajj [22]: 27) diterjemahkan "berlaki-laki", bukan "berjalan kaki".[145]

Setelah muncul kritik dan koreksi dari sejumlah pihak, Majelis Ulama DKI mengambil prakarsa dengan meminta kesediaan para anggotanya agar membantu Jassin dalam melakukan perbaikan terjemahannya tersebut. Mereka itu adalah Iskandar Idries, Rahmatullah Shiddiq, dan Faqir Muchtar Luthfi al-Anshary—sebagai ketua tim—serta dibantu oleh Djohan Effendi, sebagai sekretaris. Perbaikan itu dilakukan sejak 1979 sampai 1982 dan diterbitkan kembali untuk kali kedua pada 1982 oleh Yayasan 23 Januari 1942, sebagai hadiah ulang tahun Jassin yang ke-65 pada 31 Juli 1982.[146]

Satu tahun berselang, setelah kontroversi yang terjadi pada *Bacaan Mulia*, pada tahun 1979 terbit *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* yang ditulis oleh Bakri Syahid, seorang militer, aktivis Muhammadiyah, dan mantan Rektor IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.[147] Karya ini merupakan tafsir lengkap 30 juz. Ditulis dengan memakai bahasa Jawa aksara Latin. Dipakainya bahasa Jawa dan aksara Latin karena permintaan umat Islam Indonesia yang ada di Suriname dan di wilayah-wilayah transmigran. Mereka itu membutuhkan pemahaman terhadap Al-Qur'an dalam bahasa Jawa,

---

[144] Selengkapnya lihat K.H. Siradjuddin Abbas, *Sorotan atas Terjemahan Al-Qur'an H.B. Jassin* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1979); Nazwar Syamsu, *Koreksi Terjemahan Bacaan Mulia HB. Jassin* (Padang Panjang: Pustaka Saadiyah 1916, 1978).

[145] Lihat kritik yang disampaikan Madchan Anies dari Perguruan Tinggi Islam Imampuro, Purworejo yang dimuat di Harian *Pelita,* 28-29 Desember 1978, berjudul "Kali Ini Koreksi untuk Koreksinya Nazwar Syamsu". Artikel ini kemudian dipublikasikan bersama artikel Oemar Bakry dalam buku *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin tentang Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* (Jakarta: Mutiara, 1979). Selain itu, Jassin juga memperoleh surat yang bersifat pribadi, berisi penghargaan dan catatan-catatan demi perbaikan dari sejumlah tokoh, di antaranya dari Mahmoed Joenoes, Aboe Bakar Atjeh, Kaharuddin Yunus, dan Ali Akbar.

[146] Lihat H.B. Jassin, "Ucapan Terima Kasih", dalam H.B. Jassin, *Al-Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia* (Jakarta: Yayasan 23 Januari 1942, 1982), hlm. xxix.

[147] Bakri Syahid menjadi rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1972-1976.

karena hanya bahasa Jawa yang mereka kuasai dengan baik. Tafsir ini ditulis sejak tahun 1970 ketika Bakri Syahid, sebagai karyawan ABRI, bekerja di Sekretariat Negara, hingga ia menjabat sebagai rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (periode 1972-1976). Tafsir ini selesai ditulis pada tahun 1977 dan cetakan pertama terbit pada tahun 1979, diterbitkan oleh penerbit Bagus Arafah Yogyakarta. Dalam sejumlah edisi, tafsir ini pernah dicetak bekerja sama dengan Departemen Agama RI sebagai salah satu proyek untuk penyebaran dan pemasyarakatan tafsir Al-Qur'an di kalangan umat Islam.[148]

Pada tahun yang sama terbit tafsir *Cahaya Kebenaran: Terjemahan Juz 'Amma dan Tafsirnya,* ditulis oleh Hasjmy. Tafsir ini diterbitkan oleh PT Bulan Bintang Jakarta pada 1979. Tafsir ini ditulis dengan memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Sebagaimana terlihat pada judulnya, tafsir ini ditulis secara khusus menafsirkan sūrah-sūrah yang ada pada Juz 'Amma, yaitu juz terakhir dari Al-Qur'an. Selain tafsir-tafsir yang ditulis berdasarkan pada ayat, sūrah, atau juz tertentu, sebagaimana telah ditunjukkan di muka, pada era ini terbit tafsir lengkap 30 juz yang ditulis didasarkan pada tertib mushaf. *Tafsir al-Bayan* (1966) karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975), *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (1975) karya Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin* (1978) ditulis oleh Bachtiar Surin, dan *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (1979) ditulis oleh Bakri Syahid. Karya-karya tafsir ini telah menjadi bagian penting dalam dinamika penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia pada era hubungan umat Islam dan rezim Orde Baru sedang mengalami ketegangan.

Dinamika politik rezim Orde Baru pada era konfrontasi dan hubungannya dengan kepentingan umat Islam di atas—ketika itu rezim Orde Baru mulai menata kekuasaannya dengan sejumlah kebijakan yang dalam konteks tertentu bersinggungan dengan kepentingan umat Islam—menjadi ruang dan audiens penulisan karya-karya tafsir Al-Qur'an yang dari sisi keragaman tema, bahasa, aksara yang digunakan, serta asal-usulnya memiliki dinamikanya masing-masing. Dalam konteks sejarah, sebagaimana akan ditunjukkan dalam bab selanjutnya, penulisan tafsir Al-Qur'an pada

---

[148] Lihat halaman "Purwaka", dalam Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 8.

era selanjutnya tentu akan memasuki ruang diskursus sosial politik yang berkembang ketika itu. Hubungan-hubungan antara penulis tafsir, peran sosial-politik yang dimainkan, dan diskursus pemikiran keislaman yang berkembang tentu akan memberikan pengaruh dalam dinamika penafsiran Al-Qur'an di Indonesia.

2. Penulisan dan Publikasi Tafsir Al-Qur'an pada Era Resiprokal-Kritis

Memasuki era 1980-an, hubungan umat Islam dan rezim Orde Baru memperlihatkan adanya fenomena baru, yaitu keduanya mulai mencoba membangun sikap untuk saling memahami posisi, maksud, dan kepentingan masing-masing, menghindari sikap saling curiga, meskipun terjadi percikan konflik yang masih berbau ideologis, yaitu cita-cita pendirian negara Islam. Pada era ini, pemerintah Orde Baru sedang mempromosikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi organisasi sosial politik dan semua organisasi masyarakat.[149]

Pada era ini, penulisan tafsir Al-Qur'an terus bergerak dengan berbagai dinamika yang terjadi, baik dalam konteks keragaman bahasa yang dipakai, topik-topik yang dibicarakan, dan model penulisan tafsir. Pada 1981, M. Abdul Hakim Malik menerbitkan *Tafsir Ummul Qur'an* yang diterbitkan pertama kali oleh penerbit al-Ikhlas Surabaya. Sebagaimana tampak dari judulnya, karya ini menafsirkan sūrah al-Fātiḥah. Ditulis dengan memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Pada tahun yang sama, terbit *Tafsir Rahmat* karya H. Oemar Bakry, lengkap 30 juz yang dicetak dalam satu jilid, memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Tafsir ini diterbitkan pertama kali pada 1981 oleh penerbit Mutiara Jakarta—penerbit yang didirikan oleh penulisnya sendiri.[150] Karena dicetak dalam satu jilid, maka tafsir ini tebalnya mencapai 1.330 halaman.

Teks Al-Qur'an dalam tafsir ini dicetak dengan ukuran font besar, mirip dengan mushaf yang dicetak tanpa disertai terjemahan bahasa Indonesia. Selain itu, teks Al-Qur'an tersebut ditulis secara bersambung antara satu ayat dengan ayat yang lain, tanpa

---

[149] Lihat *Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia Soeharto di Depan Dewan Perwakilan Rakyat, 16 Agustus 1982* (Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1982), hlm. 17-18.

[150] PT Mutiara didirikan pada 1 Nopember 1951 di Bukittinggi.

diselai dengan alinea. Berbeda dengan, misalnya, yang dilakukan oleh A. Hassan dalam *al-Furqan* dan Bakri Syahid dalam *al-Huda*. Penerjemahan Al-Qur'an yang dilakukan Bakry dalam *Tafsir Rahmat* mengikuti perkembangan bahasa Indonesia dan disesuaikan dengan konsep-konsep kontemporer. Misalnya, kata as-samāwāt dalam Al-Qur'an yang biasanya diterjemahkan dengan "langit", oleh Bakry diterjemahkan dengan "ruang angkasa".[151]

Masih pada tahun 1981, Yayasan Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang kantor pusatnya berada di Solo, di bawah pimpinan Abdullah Thufail Saputra,[152] menerbitkan tafsir Al-Qur'an yang diberi judul *Catatan Tafsir Al-Qur'an Gelombang VII Malam*. Tafsir ini disajikan secara bertahap dan dalam beberapa jilid. Tahap pertama dimulai dari ayat 1-39 sūrah al-Baqarah serta sūrah al-Fātiḥah, tahap kedua dimulai dari sūrah al-Baqarah ayat 40-91, tahap ketiga dimulai dari sūrah al-Baqarah ayat 92-141, dan tahap keempat dimulai dari sūrah al-Baqarah ayat 142-176.[153]

Tafsir ini pada mulanya didiktekan oleh Abdullah Thufail Saputra kepada para santrinya dalam sebuah pengajian rutin. Kegiatan pengajian ini dimulai sejak pertengahan tahun 1976.[154] Untuk jilid

---

[151] Pada edisi pertama tahun 1981, covernya berwarna coklat muda, kemudian disusul pada edisi kedua tahun 1983 dengan dua edisi: cover warna coklat muda untuk edisi biasa dan cover warna biru untuk edisi lux. Pada 1984 karya tafsir dicetak untuk ketiga kalinya dalam bentuk dua edisi, sebagaimana halnya pada edisi kedua.

[152] MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an) adalah organisasi atau lebih tepatnya yayasan yang didirikan pada 19 September 1972 oleh Ustaz Abdullah Thufail Saputra (w. 1992), seorang saudagar keturunan Arab yang tinggal di Surakarta. Tujuan pendiriannya adalah mengajak umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an. Seperti ditegaskan dalam profilnya, pemahaman, penghayatan, dan pengalaman Al-Qur'an merupakan penekanan utama di semua kegiatan MTA. Untuk profil singkat yayasan MTA, lihat www.mta-online.com.

[153] Di masing-masing jilid, tidak secara keseluruhan disebutkan tahun dan edisi cetakan. Pada jilid pertama, dicetak dalam edisi baru dengan perubahan judul menjadi *Tafsir Al-Qur'an Surat al-Fatihah dan al-Baqarah Ayat 1-39* tanpa menyebutkan nama pengarang dan menghilangkan kalimat "Gelombang Tujuh. Di dalamnya juga tidak disertai tahun penerbitan, sedangkan untuk jilid IV dan V, di dalamnya disebutkan edisi tahun penerbitan. Untuk jilid IV cetakan kedua, pada tahun 2008, tidak disertakan nama Abdullah Thufail Saputra sebagai pengarangnya, sedangkan jilid V cetakan pertama, pada tahun 2011, disertai dengan penyebutan nama Abdullah Thufail Saputra sebagai pengarang.

[154] Lihat Kiswanto, "Sekapur Sirih", dalam *Tafsir Al-Qur'an Gelombang VII Malam* (Surakarta: Yayasan MTA, 1981), hlm. iii.

satu dan empat, di dalamnya tidak disebutkan nama Abdullah Thufail Saputra sebagai penulis tafsir, namun dalam Kata Pengantar jilid pertama cetakan kedua, pada Juli 1981, mengisyaratkan bahwa penulisan tafsir ini dikerjakan oleh selain Abdullah Thufail, yaitu sekelompok orang atau tim yang pernah mengikuti pengajian tafsir yang diampu oleh Abdullah Thufail. Sedangkan di dalam Kata Pengantar jilid kedua dan ketiga, secara jelas dikatakan bahwa tafsir pada kedua jilid ini adalah hasil kajian yang didiktekan Abdullah Thufail kepada murid-muridnya. Karena tidak ada penjelasan dari penerbit, maka kepengarangan *Tafsir Al-Qur'an Gelombang VII Malam* masih menyisakan pertanyaan perihal bagian mana dari tafsir ini yang dikerjakan Abdullah Thufail dan bagian mana yang dikerjakan oleh tim, apalagi edisi-edisi yang terbit setelah Abdullah Thufat wafat pada 1992.[155]

Satu tahun berselang, yaitu pada 1982, Dja'far Amir menerbitkan tafsir *al-Huda: Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* yang ditulis dengan memakai bahasa Jawa aksara Latin. Sebagaimana dijelaskan penulisnya dalam Kata Pengantar, penulisan tafsir ini didasarkan pada kitab-kitab tafsir standar dan mu'tabar, yaitu tafsir *al-Marāghī*, *Ibn Kaśīr*, *al-Baiḍāwī*, *an-Nasafi, al-Khāzin, al-Munīr, al-Qasimī, al-Muyassar* dan *al-Furqān*. Tafsir ini direncanakan disusun menjadi 60 jilid.[156] Tiga tahun berselang dari penerbitan *Tafsir al-Huda* ini, Dja'far Amir menerbitkan *Tafsir Al-Munir,*[157] yang ditulis memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Secara teknis, penulisan dan sumber rujukan tafsir ini mirip dengan tafsir *al-Huda* yang dia publikasikan sebelumnya. Bedanya, yang pertama ditulis memakai bahasa Jawa, aksara Latin. Patut diduga bahwa tafsir *al-Munir* semata-mata merupakan alih bahasa dari tafsir *al-Huda* tersebut.[158]

---

[155] Terkait kajian tafsir MTA, lihat Sunarwoto Dema, "Antara Tafsir dan Ideologi: Telah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an)", dalam Jurnal *Refleksi*, Vol. XII, No. 2, Oktober 2011; Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Karya Yayasan Majelis Tafsir Al-Qur'an: Kajian Metodologi dan Implikasinya bagi Pemikiran Islam di Indonesia", *Penelitian Individual* dibiayai oleh Pusat Penelitian dan Penerbitan, Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat, IAIN Surakarta, Tahun 2013.

[156] Dja'far Amir, *al-Huda: Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi,* jilid 3 (Surakarta: A.B. Sitti Syamsiyah, 1982), hlm. 4.

[157] Dja'far Amir, *Tafsir al-Munir,* jilid 1 (Surakarta: Mutiara Solo, t.th.), hlm. 5.

[158] Tahun penerbitan kedua tafsir ini diacukan pada penanggalan yang disertakan penulis dalam Kata Pengantar di dua tafsir tersebut.

Pada 1983, Misbah Zainul Mustafa, pengasuh Pesantren al-Balagh Bangilan Tuban, mempublikasikan tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl.*[159] Karya tafsir ini sebelum selesai ditulis telah dipesan oleh Kiai Ihsan, pemilik Toko Buku Ihsan di Surabaya yang kemudian menjadi pihak yang melakukan penerbitan tafsir ini. Tidak ada keterangan yang pasti terkait tahun pertama kali penerbitan tafsir ini, namun dalam Kata Pengantar yang ditulis oleh Misbah terdapat informasi tentang tempat, tanggal, bulan, dan tahun penulisan Kata Pengantar, yaitu ditulis di Bangilan, pada 1 Syawal 1403/12 Juli 1983. Dari informasi ini bisa disimpulkan bahwa tafsir ini ditulis pada era awal 1980-an.[160]

Tafsir ini ditulis dalam bahasa Jawa aksara Pegon. Setiap satu juz dari Al-Qur'an dicetak dalam satu jilid, sehingga tafsir ini terdiri dari 30 jilid. Jilid yang ke-30 tidak disebutkan nomor juz dan nama tafsir, tetapi dengan memakai judul *Tafsīr Juz 'Amma fī Ma'āni at-Tanzīl.* Sebagaimana tafsir *al-Ibrīz* yang ditulis Bisri Mustafa, tafsir ini telah mengalami beberapa kali cetak ulang. Memang tidak ada penjelasan terkait dengan tahun dan berapa kali dicetak di setiap jilid yang beredar di masyarakat, tetapi versi warna sampul yang berbeda-beda untuk jilid yang sama serta jumlahnya yang massif di masyarakat pada era 1980-an, menunjukkan bahwa tafsir ini telah dicetak berulang kali.

Selain *al-Iklīl*, Misbah juga menulis tafsir *Tāj al-Muslimīn* dengan teknik penulisan serta bahasa yang sama.[161] Bedanya, uraiannya lebih luas dan komprehensif, karena diorientasikan sebagai penyempurnaan dari tafsir *al-Iklīl.*[162] Alasan di balik penulisan tafsir yang kedua ini adalah karena dalam tafsir *al-Iklīl* ada beberapa

---

[159] K.H. Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* (Surabaya: Toko Buku Ihsan, t.th.).

[160] Lihat *ibid.,* khususnya halaman pendahuluan, jilid 1.

[161] Tidak ada penjelasan terkait kapan tafsir ini ditulis, tetapi pada edisi juz pertama cetakan kedua, tertera tahun 1990. Lihat Misbah Zainul Mustafa, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn,* juz 1 (Tuban: Majlis at-Ta'līf wa al-Khuṭṭāṭ, t.th.), di halaman judul. Di juz 4 yang diawali tafsir atas sūrah Āli 'Imrān ayat 92 dijelaskan bahwa cetakan pertama dilakukan pada 1413 H/1992 M. Lihat Misbah Zainul Mustafa, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn,* juz 4 (Tuban: Majlis at-Ta'līf wa al-Khuṭṭāṭ, t.th.), di halam judul.

[162] Tafsir yang kedua ini diterbitkan oleh Majlis at-Ta'lif wa al-Khuṭṭaṭ Bangilan Tuban; penerbit yang diinisiasi oleh kiai Misbah Zainal Mustafa.

bagian yang dihilangkan oleh pihak penerbit, dan penghilangan itu tanpa pemberitahuan terlebih dahulu kepada Misbah. Bagian yang dihilangkan itu berisi kritik Misbah terhadap penafsiran Hamka di dalam *Tafsir al-Azhar*.[163] Sayangnya, baru sampai pada jilid 4 (sūrah Āli 'Imrān ayat 200), Misbah wafat.[164]

Masih pada era tahun 1980-an, terbit *Tafsīr Munīr: Tarjamah wa Tafsīr al-Juz al-Awwal wa aś-Śāni wa aś-Śāliś* yang ditulis oleh A.G. H. Daud Ismail (1908-2006) dengan memakai bahasa Bugis aksara Lontara.[165] Tafsir ini pertama kali dicetak di Ujung Pandang oleh penerbit Bintang Selatan, pada tahun 1983. Pada cetakan pertama, untuk setiap juz dari Al-Qur'an dibuat satu jilid dalam edisi tafsirnya, demikian juga judulnya. Misalnya, untuk juz 1 judulnya *Tarjumana nenniya Tafséréna Juz'u Mammulangngé Mabbicara Ogi* (Terjemah dan Tafsir Juz Pertama [dari Al-Qur'an] Berbahasa Bugis). Pada perkembangan selanjutnya format tersebut diubah, yaitu setiap tiga juz dari Al-Qur'an yang diterjemahkan dan ditafsirkan disatukan dalam satu jilid. Judulnya pun berubah dan ada keterangan tambahan. Misalnya, untuk jilid pertama yang terdiri atas juz I, II, dan III diberi judul: *Tafsīr al-Munīr: Tarjamah wa Tafsīr al-Juz al-Awwal wa aś-Śāni wa aś-Śāliś.* Penggabungan ini menurut penuturan penulisnya demi efisiensi dan memudahkan dalam penjilidan.[166]

Setahun berselang, pada 1984, terbit *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam.* Tafsir ini ditulis oleh Nasikun dengan memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Diterbitkan oleh Bina Usaha Yogyakarta. Fokus kajiannya pada ayat-ayat hukum

---

[163] Dirujuk pada penuturan Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah Mustafa, kepada penulis di Bangilan, pada 16 Juli 2010. Ihsan, pemilik penerbitan dan percetakan tersebut, adalah seorang Muhammadiyah dan dengan begitu ia sangat menghormati dan mengagumi Hamka. Tampaknya ia tidak nyaman ketika orang yang dia kagumi tersebut dikritik oleh K.H. Misbah Mustofa.

[164] Misbah Zainul Mustafa wafat pada Senin 7 Dzulqha'dah 1414 H/18 April 1994 M. dalam usia 78 tahun.

[165] Aksara Lontara ini digunakan untuk bahasa Bugis dan bahasa Makassar, namun ada perbedaan: aksara Lontara untuk bahasa Bugis terdiri atas 23 huruf, sedangkan untuk bahasa Makassar hanya terdiri atas 18 huruf. Lihat M. Rafii Yunus Martan, "Membingkai Universalitas, Mengusung Lokalitas", dalam Jurnal *Studi Al-Qur'an,* Vol. I, No. 03, Tahun 2006, catatan kaki nomor 16, hlm. 530.

[166] A.G. H. Daud Ismail, *Tarjumana nenniya Tafséréna Juz'u Maseppuloé nenniya Maseppuloé Siddi nenniya Maseppuloé Duwa, Mabbicara Ogi,* jilid IV (Ujung Pandang: Bintang Lamumpatue, 2001), hlm. ii.

yang terkait dengan hukum pidana. Di dalamnya memuat empat bagian, yaitu pembahasan yang berkaitan dengan hukum *qiṣaṣ*, *ḥad* pencurian, *ḥad* zina, dan tuduhan zina.[167] Di tahun yang sama, terbit *Manusia dalam Al-Qur'an* yang ditulis oleh Syahid Mu'ammar Pulungan. Tafsir ini pertama kali terbit pada 1984 dan diterbitkan oleh PT Bina Ilmu Surabaya. Buku ini awalnya merupakan skripsi yang ditulis di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada 1978, di bawah promotor Mastury dan Romdon. Pada 1981, karya ini direvisi, dan tiga tahun kemudian baru diterbitkan secara massal dalam bentuk buku.[168]

Buku ini terdiri dari dua bab. Bab pertama membahas mengenai pandangan umum tentang manusia: asal-usul manusia dan hakikat manusia sebagai makhluk jasmani dan ruhani. Adapun bab kedua membahas tentang status dan fungsi manusia dalam Al-Qur'an. Di bagian ini dibahas dua hal: pertama, manusia dalam konteks kehidupan sosial, peran kekhalifahan, dan pembinaan pribadi dan masyarakat; kedua, membahas hubungan manusia dengan Tuhan. Di bagian ini diuraikan tentang keharusan bagi manusia meyakini hidup setelah mati dan penyembahan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Sebagaimana ditegaskan oleh Pulungan, kajiannya ini merupakan salah satu usaha memberikan penjelasan kepada umat Islam mengenai manusia dan keberadaannya dalam pandangan Al-Qur'an. Usaha ini dipandang relevan, karena ketika itu sedang terjadi diskursus hangat terkait dengan usaha-usaha dan perjuangan Aliran Kebatinan agar dirinya dilembagakan dalam agama resmi pemerintah yang dikenal dengan istilah Aliran Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Mahaesa.[169]

Masih pada tahun 1984, Mohammad Emon Hasim, penulis dan aktivis Muhammadiyah asal Bandung, menerbitkan tafsir berbahasa Sunda yang ditulis dengan aksara Latin, berjudul *Ayat Suci Lenyepaneun.* Edisi pertama tafsir ini dicetak dan diterbitkan oleh penerbit Pustaka Bandung.[170] Setiap juz versi Al-Qur'an dalam

---

[167] Nasikun, *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984), lihat pada halaman daftar isi dari buku ini.

[168] Lihat "Kata Pengantar", dalam Syahid Mu'ammar Pulungan, *Manusia dalam Al-Qur'an* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984), hlm. 5.

[169] *Ibid.*

[170] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984).

tafsir ini dicetak dalam satu jilid, sehingga keseluruhannya terdiri atas 30 jilid. Isinya menerangkan arti dan maksud tiap-tiap ayat dengan menguraikan kandungan arti tiap-tiap kalimat, bahkan tiap-tiap kata. Gaya bahasa yang dipakai mudah dimengerti dan dalam penjelasan atas suatu ayat, dipakai ilustrasi dari kehidupan sehari-hari.[171]

Tafsir ini lahir sebagai sesuatu yang sebelumnya tidak direncanakan. Kisahnya, menjelang ulang tahun Hasim yang ke-70, pada 15 Agustus 1986, ia ingin memberikan sesuatu sebagai kenang-kenangan kepada anak-cucu dan anggota keluarga lainnya. Dalam benaknya kemudian muncul keinginan memberikan tafsir Al-Qur'an agar mereka selalu ingat kepada Allah. Judulnya diinspirasikan dari keadaan Hasim yang sudah tua. Ketika menulis tafsir ini, ia dianjurkan oleh dokter untuk nongkrong dan memancing ikan. Untuk memenuhi anjuran dokter tersebut, Hasim menggunakan hari Rabu dan Sabtu sebagai waktu santai. Dengan keadaan yang demikian itu, ia justru mempunyai banyak waktu merenungi ayat-ayat Al-Qur'an dan diwujudkan dengan menulis tafsir.

Tafsir ini diminati banyak orang, bukan hanya dari kalangan Muslim Sunda, tetapi juga Muslim di luar Sunda yang secara umum tidak menguasai bahasa Sunda. Sejumlah surau dan masjid di Jawa Barat mengoleksi tafsir ini. Hingga pada tahun 2012, tafsir ini telah mencapai cetakan ke-7, terutama jilid 1 dan 30. Karena kepopulerannya itu, tafsir ini kemudian dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia agar bisa diakses oleh lebih banyak pembaca. Proses alih bahasa dilakukan Hasim sendiri sejak 1997, ketika ia berusia 81 tahun. Penerbitannya dipercayakan kembali kepada penerbit Pustaka Bandung. Menurut keterangan pihak penerbit,[172] edisi bahasa Indonesia ini secara keseluruhan telah diselesaikan dan telah diserahkan naskahnya kepada penerbit, tetapi hingga akhir 2009 yang telah dicetak adalah jilid 1-17 dan jilid 30. Setiap jilid pada setiap edisi ini mewakili setiap juz dari mushaf Al-Qur'an, namun penerbitannya tidak secara berurutan. Misalnya, jilid 1 dicetak

---

[171] Lihat Miftah Faridl, "Kata Pengantar", dalam Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 1 (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. x.

[172] Informasi ini diperoleh dari Miftah, bagian pemasaran penerbit Pustaka Bandung pada 23 Oktober 2009 di Bandung.

pertama kali pada 1998, jilid 2 dicetak pada 1999, jilid 3 dicetak pada 2000, jilid 6 dicetak pada 2001, jilid 10 dicetak pada 2003, jilid 17 dicetak pada 1997, dan jilid 30 dicetak pada 1999 dan pada 2006 dicetak untuk kali kedua.

Uraian di atas memberikan dasar dan latar historis bahwa di tengah situasi hubungan umat Islam dan pemerintah Orde Baru yang mengalami transisi, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an terus berjalan secara dinamis. Selain tafsir-tafsir yang ditulis berdasarkan topik tertentu, tafsir yang ditulis utuh berdasarkan tertib mushaf muncul pada era ini, seperti tafsir karya Oemar Bakri dan Moh. E Hasim. Bahasa lokal juga digunakan dalam penulisan tafsir, seperti bahasa Jawa yang dipakai oleh Misbah Zainal Mustafa dalam menulis tafsir *al-Iklīl*, bahasa Sunda yang dipakai oleh Moh. E. Hasim dalam menulis *Ayat Suci Lenyepaneun,* dan bahasa Bugis yang dipakai oleh Daud Ismail dalam menulis *Tafsīr Munīr: Tarjamah wa Tafsīr al-Juz al-Awwal wa aś-Śāni wa aś-Śāliś.*

Selain itu, terdapat karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis sebagai respons terhadap dinamika wacana pemikiran yang sedang terjadi ketika itu. Misalnya *Manusia dalam Al-Qur'an* karya Syahid Mu'ammar Pulungan. Buku yang berasal dari skripsi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 1978 ini merupakan salah satu bagian dalam usaha memberikan penjelasan kepada umat Islam mengenai manusia dan keberadaannya dalam pandangan Al-Qur'an. Usaha ini terkait dengan perjuangan aliran Kebatinan ketika itu yang berusaha melembagakan dirinya ke dalam agama resmi pemerintah sebagai Aliran Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

3. Penulisan dan Publikasi Tafsir Al-Qur'an pada Era Akomodasi

Setelah periode transisi, visi baru politik umat Islam yang mulai terumuskan dengan baik pada akhir era 1980-an serta diterimanya asas tunggal Pancasila oleh sebagian besar ormas Islam setelah diundangkan oleh pemerintah melalui UU No. 8/1985 mendorong terjadinya sikap saling pengertian, kesediaan untuk saling memberi dan menerima, serta menghilangkan rasa saling curiga antara umat Islam dan rezim Orde Baru. Saat itulah periode akomodasi

antara umat Islam dan rezim Orde Baru dimulai. Berbagai kendala ideologis dalam dakwah Islam yang sebelumnya sangat kental mulai dihilangkan. Dakwah Islam mulai merambah ke berbagai wilayah birokrasi, tanpa khawatir dicurigai. Mitos-mitos pembangkangan umat Islam pelan-pelan mulai luntur dari ruang politik rezim Orde Baru.

Dalam situasi semacam itu, sebagaimana telah diuraikan di muka, kasus-kasus penting terkait dengan kepentingan umat Islam diakomodasikan oleh rezim Orde Baru dan umat Islam memberikan dukungan kepada pemerintah. Dalam situasi yang demikian, penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia terus mengalami pergerakan secara dinamis. Tafsir Al-Qur'an yang melakukan analisis atas ayat-ayat yang berkaitan dengan sains, seperti yang dilakukan oleh Nazwar Samsu dan A.R. Syahab pada era 1970-an,[173] muncul pada era pertengahan tahun 1980-an. Kenyataan ini terlihat di sejumlah karya yang ditulis oleh Achmad Baiquni, seorang fisikawan yang berikhtiar menggali konsep-konsep sains dalam Al-Qur'an. Pada 1983 karya Baiquni berjudul *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern* telah diterbitkan oleh penerbit Pustaka Bandung,[174] kemudian pada 1985 ia menulis artikel berjudul "Tugas Ganda Umat Islam" yang kemudian diterbitkan bersama tulisan-tulisan sejumlah intelektual Muslim dalam buku *Iqra': Genggamlah Ilmu* yang diterbitkan oleh Shalahuddin Press Yogyakarta. Artikel ini membicarakan isyarat-isyarat sains dalam Al-Qur'an.

Pada tahun-tahun berikutnya, Baiquni terus menuliskan gagasan-gagasannya tentang sains dan Al-Qur'an dalam sejumlah buku. Pada 1989, ia menulis *Teropong Islam terhadap Ilmu Pengetahuan* yang diterbitkan oleh penerbit Ramadhani Solo.[175] Lima tahun berselang, karyanya berjudul *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan, dan*

---

[173] Lihat misalnya A.R. Syahab, *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-Ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an* (Surabaya: Karunia, 1978); Nazwar Syamsu, *Al-Qur'an Dasar Tanya Jawab Ilmiah* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1976); dan Nazwar Syamsu, *Pelengkap Al-Qur'an Dasar Tanya Jawab Ilmiah* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1977).

[174] Achmad Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern* (Bandung: Pustaka, 1983).

[175] Achmad Baiquni,*Teropong Islam terhadap Ilmu Pengetahuan* (Solo: Penerbit Ramadhani, 1989).

Teknologi dipublikasikan oleh Dana Bakti Prima Yasa Yogyakarta.[176] Karya ini ikut meramaikan diskursus saintifik Al-Qur'an di Indonesia ketika itu. Empat tahun berselang, ia pernah menjadi pembicara dalam Seminar Internasional IV "Mukjizat Al-Qur'an dan as-Sunnah tentang IPTEK" di IPTN Bandung pada 29 Agustus-1 September 1994. Seminar ini dihadiri para pakar IPTEK dari 15 negara. Baiquni menulis makalah "Al-Qur'an Mukjizat Abadi (Perspektif Ilmu Pengetahuan dan Teknologi)". Makalah ini kemudian diterbitkan bersama dengan makalah-makalah yang lain dalam satu buku *Mukjizat Al-Qur'an dan Sunnah Tentang IPTEK.*[177]

Tema-tema yang lain dan keragaman subjek sūrah yang menjadi fokus penafsiran terbit pada tahun-tahun berikutnya dari tangan para penulis tafsir yang lain. Pada 1985 buku *Gizi dalam Al-Qur'an* yang ditulis oleh M. Ali Husein terbit untuk pertama kali yang diterbitkan oleh penerbit Suara Baru Jakarta. Tafsir ini ditulis secara tematik dengan mengambil pokok bahasan pandangan Al-Qur'an tentang gizi. Setahun berselang, Labib MZ dan Maftuh Ahnan mempublikasikan tafsir *Butir-Butir Mutiara al-Fātiḥah.* Tafsir ini mengungkap makna-makna penting—yang oleh penulisnya disebut sebagai "butir mutiara"—dalam sūrah al-Fātiḥah. Tafsir ini pertama kali diterbitkan oleh Bintang Pelajar, Surabaya.

Untuk konteks kasus sūrah yang sama, pada era ini ditulis juga oleh M. Quraish Shihab dan A. Hassan dalam karya tafsir mereka masing-masing, yaitu Quraish dengan tafsir *Mahkota Tuntunan Ilahi: Pesona al-Fātiḥah* yang diterbitkan oleh penerbit Untagama Jakarta[178] dan A. Hassan dengan tafsir *Risalah Fatihah,* pertama kali terbit pada 1987, diterbitkan oleh Yayasan al-Muslimun Bangil—sebuah yayasan yang di samping menerbitkan buku, juga mengelola penerbitan majalah *Al-Muslimun* di bawah naungan organisasi Persis. Ketiga karya tafsir yang terakhir ini merupakan salah satu tren penulisan

---

[176] Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1994).

[177] Lihat Iwan Kusuma Hamdan, dll. (ed.), *Mukjizat Al-Qur'an dan Sunnah tentang IPTEK* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

[178] Penentuan tahun ini didasarkan pada informasi yang tertulis pada cetakan pertama, yaitu 12.86. Maksudnya, buku ini dicetak pertama kali pada Desember 1986. Lihat M. Quraish Shihab, *Mahkota Tuntunan Ilahi: Pesona al-Fatihah* (Jakarta: Untagama, 1986), hlm. iv.

tafsir yang mengacu pada sūrah tertentu, dan dalam kasus ini dipilih sūrah al-Fātiḥah—satu sūrah yang banyak dibaca umat Islam di berbagai kegiatan ibadah.

Di tahun yang sama, terbit *Syariat Islam: Tafsir Ayat-Ayat Ibadah* yang ditulis oleh Abdurrachim dan Fathoni—dosen di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tafsir ini dicetak oleh CV Rajawali, Jakarta pada tahun 1987 dan secara teknis disusun sebagai bahan ajar di kampus yang didasarkan pada Silabus Tafsir Ahkam 1 untuk semester IV. Enam bulan sebelum dicetak, naskah buku ini telah selesai ditulis.[179] Di dalamnya terdiri dari sebelas bab, di masing-masing bab membahas hukum berkaitan dengan wudu dan tayamum, larangan salat bagi orang yang sedang mabuk dan *junub*, seruan mengerjakan salat, menghadap kiblat ketika salat, ketentuan waktu dalam salat fardu, salat *khauf*, hukum-hukum terkait dengan salat Jumat, puasa, zakat, dan haji.

Memasuki awal era 1990-an, rezim Orde Baru memberikan ruang kebebasan dan keterbukaan bagi kalangan pers, dan pada sisi yang lain hubungannya dengan umat Islam semakin baik dan intens. Sebagai pemegang kekuasaan, Soeharto pada saat itu melakukan upaya-upaya politis, yaitu menggeser basis kekuatannya dari ABRI ke masyarakat—khususnya umat Islam—akibat dari memburuknya hubungan dia dengan ABRI. Tema keterbukaan tersebut kemudian didiskusikan berbagai kalangan, termasuk di DPR,[180] namun Presiden Soeharto memberikan pesan bahwa keterbukaan itu harus rasional, tidak menyimpang dari cita-cita bangsa, UUD 1945 dan Pancasila, serta tidak bertentangan dengan kepentingan umum.[181]

Dalam situasi politik di mana rezim Orde Baru memperkokoh kekuasaannya tersebut, penulisan dan penerbitan tafsir Al-Qur'an terus bergerak. Pada 1991, Abdoel Moerad Oesman menerbitkan *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* diterbitkan oleh Kalam Mulia Jakarta.[182] Teknis penulisannya dimulai dengan mencantumkan

---

[179] Kesimpulan ini dasarkan pada penanggalan yang dibuat penulis di Kata Pengantar. Kata Pengantar penulis ditulis pada September 1986, sedangkan buku ini dicetak pada Maret 1987. Lihat Abdurrachim dan Fathoni, *Syariat Islam: Tafsir Ayat-Ayat Ibadah* (Jakarta: CV Rajawali, 1987), hlm. iv dan vi.

[180] Lihat Majalah *Tempo*, 8 Juli 1989.

[181] Lihat Laporan di Harian *Suara Karya*, 24 Juli 1989.

[182] Buku ini selesai ditulis dua tahun sebelum diterbitkan, yaitu pada 1989.

judul-judul bab sesuai dengan ayat yang diuraikan. Misalnya, Q.S. ar-Rūm [30]:30 diberi judul: "Agama Islam adalah Agama Fitrah, Agama yang Sesuai dengan Naluri Manusia,[183] Q.S. an-Naḥl [16]:97 diberi judul "Hidup Bahagia",[184] dan Q.S. Ālu 'Imrān [3]: 104 diberi judul: "Islam Jaya karena Jayanya Dakwah Islam".[185] Dalam tafsir ini, untuk ayat-ayat Al-Qur'an disertakan pula alih aksaranya ke aksara Latin—untuk memudahkan pembaca yang tidak bisa membaca aksara Arab—dan terjemahan ayat, lalu penjelasan arti ayat, arti kalimat, tafsir ayat, sebab turun ayat, dan kesimpulan tema. Keseluruhan tema yang dikaji ada 42 tema yang disatukan dalam topik utama tentang dakwah Islam.

Pada tahun yang sama, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* karya Harifuddin Cawidu diterbitkan oleh PT Bulan Bintang Jakarta. Tafsir ini berasal dari disertasi yang ditulis Harifuddin Cawidu di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan diujikan pada 27 Maret 1989. M. Quraish Shihab dan Nurcholish Madjid sebagai promotor penulisannya.[186] Topik yang dibahas adalah pandangan Al-Qur'an tentang makna *kufr.*[187]

Masih pada tahun yang sama, terbit *Mencoba Menggali Isi Kandungan Surat al-Fātiḥah* karya Ir. Nogarsyah Moede yang

---

Lihat pada penanggalan Kata Pengantar, yaitu 17 Januari 1989. Lihat Abdoel Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* cetakan I (Jakarta: Kalam Mulia, 1991), hlm. vi.

[183] *Ibid.,* hlm. 27.

[184] *Ibid.,* hlm. 54.

[185] *Ibid.,* hlm. 90.

[186] Lihat "Kata Pengantar" penulis, dalam Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. viii.

[187] Dalam sejarah pemikiran Islam, *kufr* merupakan salah satu isu yang sering diperdebatkan, terutama di kalangan teolog Muslim (*mutakallimūn*). Perdebatan tersebut telah menimbulkan implikasi luas, tidak hanya berkaitan dengan makna *kufr*, tetapi juga perpecahan di kalangan umat Islam. Inkuisisi dan pembunuhan bisa menimpa orang Islam yang dicap "kafir" dan atau dipandang keluar dari Islam oleh pihak tertentu. Pada sisi lain, muncul beberapa sempalan dari komunitas Islam yang secara eksklusif dan radikal mengklaim diri sebagai kelompok yang paling benar akidahnya, sedangkan orang atau kelompok Islam yang lain dianggap salah, kafir, sesat, dan atau keluar dari Islam. kenyataan ini mendorong Cawidu melakukan kajian secara komprehensif atas makna *kufr* dalam Al-Qur'an, bukan berangkat dari pandangan *mutakallimūm* yang telah sarat dengan beban ideologi. Lihat *ibid*., hlm. vii.

diterbitkan oleh penerbit Marjan Bandung.[188] Setahun berselang, yaitu pada 1992, terbit *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* karya Jalaluddin Rahman, diterbitkan pertama kali oleh PT Bulan Bintang Jakarta. Sebagaimana halnya *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an,* tafsir ini berasal dari disertasi yang ditulis di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di bawah promotor M. Quraish Shihab dan Agustiar. Jalaluddin Rahman adalah staf pengajar di IAIN Alauddin Ujungpandang. Ia dikirim untuk mengikuti Program Doktoral di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada September 1982. Dan pada 1986, disertasinya tersebut berhasil dipertahankan di depan dewan penguji.[189]

Selain *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an,* pada 1992 ini, juga terbit buku *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* karya Musa Asy'arie. Diterbitkan oleh LESFI (Lembaga Studi Filsafat Islam) Yogyakarta. Buku ini berasal dari disertasi yang ditulis Musa Asy'arie dalam studi Program Doktor Bebas Terkendali di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta di bawah promotor Harun Nasution dan Umar Kayam. Pada 26 Januari 1991, disertasi ini dipertahankan di depang penguji, yang terdiri dari A. Mukti Ali, Koento Wibisono, Siti Baroroh Baried, dan Nurcholish Madjid.[190]

Topik yang dikaji didasarkan pada kenyataan bahwa kesatuan kesadaran manusia yang membentuk pusat kepribadiannya selama ini tidak pernah menjadi perhatian serius dalam sejarah Islam. Musa Asy'arie menelusuri pandangan tauhid Al-Qur'an tentang konsep antropologi. Dalam hubungan ini, konsep tersebut dijelaskan, baik dalam tahap struktural yang mengacu pada susunan diri manusia yang terdiri atas berbagai unsur maupun dalam tahap fungsional yang mengacu pada peran manusia sebagai subjek kebudayaan.[191]

Dalam konstelasi sosial politik Orde Baru yang mulai membuka

---

[188] Pada tahun 2001, Moede juga menerbitkan karya tafsir yang lain, berjudul *Tafsir Ayat-Ayat Makiyyah Beserta Khasiatnya yang Tiada Terhingga* diterbirkan oleh penerbit M2S Bandung.

[189] Lihat penjelasan Rahman "Kata Pengantar", dalam Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. v.

[190] Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI (Lembaga Studi Filsafat Islam), 1992). Lihat halaman Pengantar dan Tentang Penulis.

[191] *Ibid.,* hlm. 8.

pintu kebebasan bersuara dan berpendapat, tetapi masih tampak setengah hati, dan pada saat yang sama suara-suara kritis terhadap pemerintah bermunculan, tafsir-tafsir Al-Qur'an terus ditulis dan dipublikasikan oleh para ulama dan intelektual Muslim. Pada 1993 terbit *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rakhmat, seorang pakar komunikasi dan sekaligus ulama. Tafsir ini diterbitkan oleh penerbit Rosdakarya Bandung. Materinya dalam bentuk artikel tafsir yang sebelum dikemas dalam bentuk buku telah dimuat di Harian *Republika* secara serial untuk kolom *Marhaban Ya Ramadan* pada momen Ramadlan 1413 H/1992 M.[192] Dalam edisi cetakan pertama, buku ini terdiri atas 10 halaman berisi Halaman Pendahuluan yang ditulis oleh Jalal dan 251 halaman isi yang di dalamnya disertakan pula lembar catatan untuk teks Arab dari hadis-hadis yang dikutip.

Masih pada tahun yang sama, terbit *Tafsir Ayat-Ayat Haji: Telaah Intensif dari Pelbagai Mazhab* karya Muchtar Adam.[193] Sebelum diterbitkan dalam bentuk buku, materi tafsir ini merupakan diktat yang dipakai Muchtar untuk membimbing para calon jamaah haji yang berada di bawah bimbingan Pesantren Al-Qur'an Babussalam sejak 1989. Muchtar Adam adalah salah satu pengasuh di pesantren tersebut. Selain buku ini, Muchtar juga menulis buku panduan *Cara Mudah Naik Haji* yang diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung sebagai pelengkap buku ini. Dalam tafsir ini, Muchtar menguraikan hal-hal yang terkait dengan praktik ibadah haji dengan cara melihat perbedaan yang terjadi di kalangan ulama. Perbedaan itu terjadi disebabkan karena perbedaan pemahaman, perbedaan *qirā'ah,* perbedaan riwayat, perbedaan penggunaan usul fikih, dan perbedaan penilaian karena kemajuan sains dan teknologi.[194]

Seiring dengan *Tafsir Ayat-Ayat Haji,* pada era ini terbit *Terjemah/ Tafsir Al-Qur'an* karya Moh. Rifa'i. Tafsir ini merupakan tafsir lengkap 30 juz, diterbitkan oleh CV Wicaksana Semarang, dan ditulis memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Tafsir ini mengalami cetak

---

[192] Lihat "Kata Pendahuluan", dalam Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. vi-vii.

[193] Muchtar Adam, *Tafsir Ayat-Ayat Haji: Telaah Intensif dari Pelbagai Mazhab* (Bandung: Mizan, 1993).

[194] Lihat "Kata Pengantar" dalam *ibid.*

ulang beberapa kali: pada tahun 1997, telah tiga kali cetak ulang. Cetakan pertama terbit pada tahun 1993 dan cetakan kedua terbit pada tahun 1995. Menurut pengakuan penulisnya, tafsir ini ditulis seringkas mungkin, penjelasan dan penafsirannya diletakkan di catatan kaki, mirip yang dilakukan oleh Mahmud Yunus, A. Hassan, dan Bakri Syahid. Keakuratan teks ayat dalam tafsir ini telah diteliti dan ditashih oleh Lajnah Pentashih Al-Qur'an Jakarta.[195]

Pada tahun-tahun selanjutnya, situasi politik di Indonesia mulai bergerak dinamis disertai dengan berbagai gelombang suara-suara kritis yang merangsek memimpikan suatu perubahan menuju demokrasi yang sehat. Gerakan reformasi mulai mendesak kuat ke dalam kekuasaan rezim Orde Baru. Sejumlah masalah terkait dengan kekuasaan rezim Orde Baru mulai menjadi diskursus umum dan terbuka di tengah masyarakat. Suara-suara kritis atas perilaku politik rezim Orde Baru terus disuarakan oleh sejumlah kalangan. Misalnya kasus kekerasan, pelanggaran HAM, korupsi para pejabat, dan suksesi kekuasaan. Dalam situasi semacam itu, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an terus memperoleh perhatian dari kalangan ulama dan cendekiawan Muslim. Pada tahun 1995, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Tim UII Yogyakarta muncul, diterbitkan oleh PT Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Tafsir ini terdiri atas 10 jilid dan setiap jilidnya terdiri atas 3 juz dari Al-Qur'an. Tafsir ini merupakan edisi revisi dari *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh tim Departemen Agama Republik Indonesia yang terbit pada 1975. Dalam edisi tim Badan Wakaf UII ini terdapat beberapa tokoh yang berperan sebagai perevisi, yaitu Zaini Dahlan, Zuhad Abdurrahman, Kamal Muchtar, Sahirul Alim, Hifni Muchtar, Muhadi Zainuddin, Hasan Kharomen, dan Darwin Harsono, dibantu oleh H.A.F. Djunaidi, Azharuddin Sahil, dan Hisyam Azwardi, sebagai sekretaris. Dari tim ini, kemudian ditashih oleh tim Pentashih Departemen Agama RI.[196] Edisi yang dikerjakan oleh tim dari Badan

---

[195] Lihat "Kata Pengantar", dalam Moh. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an* (Semarang: CV Wicaksana, 1993), hlm. 4. Mengacu pada keterangan di halaman akhir, tafsir ini selesai ditulis menjelang Subuh, Ahad, 3 Safar 1413/2 Agustus 1992 dan memperoleh surat tashih dari Lajnah Pentashih Al-Qur'an dengan No. P. II/Tl.02.1/50/132/1993.

[196] Lihat Tim Badan Wakaf UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* jilid I (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1995), hlm. v. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*

Wakaf Universitas Islam Indonesia Yogyakarta di dalamnya terdapat beberapa penyempurnaan.[197]

Pada tahun yang sama, terbit *Khasiat dan Mukjizat Surah al-Fātiḥah* yang ditulis oleh M. Mansur bin Mashadi, diterbitkan oleh Pedoman Ilmu Jaya Jakarta. Sūrah yang ditafsirkan dalam tafsir ini dipilih sūrah al-Fātiḥah dengan melihat dari sudut pandang khasiat dan kemukjizatannya. Lahirnya tafsir ini menunjukkan bahwa sūrah al-Fātiḥah merupakan salah satu sūrah yang terus memeroleh perhatian utama dari umat Islam, karena di tengah arus umum model penulisan tafsir tematik, tafsir yang secara khusus mengacu pada sūrah al-Fātiḥah masih terus diinisiasi dan ditulis oleh umat Islam.

Pada tahun-tahun berikutnya, sejumlah tafsir Al-Qur'an terus bermunculan dengan berbagai keragaman tema, asal-usul, dan basis sosial penafsir. Pada 1996 terbit *Tafsir Al-Quran Al-Karim Al-Ikhlas* yang ditulis Muchtar Yusuf Usman.[198] Penulisannya dimulai

---

yang disusun oleh Departemen Agama RI, dalam satu dasawarsa (1980-1990) telah dicetak lima kali (1983/1984, 1984/1985, 1985/1986, 1989/1990, dan 1990/1991). Tafsir ini telah mengalami perbaikan dan penyempurnaan, sedikitnya dua kali, yaitu tahun 1985/1986 (dimulai dengan menggunakan edisi mushaf 'Uśmānī : SK. Menag No. 7 Tahun 1984) dan tahun 1989/1990. Dalam perkembangannya, koreksi dan penyempurnaan terus dilakukan. Melalui rapat pleno Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, pada 24 Agustus 1989 dibentuklah satu tim berdasarkan SK Menteri Agama nomor 91 tahun 1990. Hasil perbaikan dari Tim itu telah menghasilkan naskah tafsir Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama Republik Indonesia 1989/1990, yang dicetak oleh Percetakan dan Penerbit Menara Kudus: terdiri 10 jilid dan satu jilid mukadimah, sebanyak 1.000 eksemplar. Pada cetakan ini masih terdapat hal-hal yang mesti disempurnakan. Lihat "Kata Sambutan H.A. Hafizh Dasuki", Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, dalam *ibid.,* hlm. xv.

[197] Ada sepuluh penyempurnaan yang dilakukan, yaitu: (1) penulisan *rasm* muṣḥaf disesuaikan dengan muṣḥaf 'Uśmānī yang telah distandarkan berdasarkan SK Menteri Agama nomor 7 tahun 1984; (2) memperbaiki kesalahan terjemahan/kekurangan ayat-ayat Al-Qur'an; (3) perbaikan kesalahan penulisan hadis; (4) melengkapi setiap hadis dengan masing-masing *rāwi*; (5) melengkapi tanda baca (*waqf*); (6) menyempurnakan redaksi sesuai ejaan bahasa Indonesia yang disempurnakan; (7) menyempurnakan teknis pencetaan, yaitu layout; (8) menyesuaikan ejaan dengan SKB 2 Menteri tentang transliterasi Arab; (9) penyempurnaan bentuk perwajahan; dan (10) melengkapi daftar bacaan sesuai dengan tradisi keilmuan. Lihat Kata Sambutan H.A. Hafizh Dasuki, Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, dalam *ibid.,* hlm. xvi.

[198] Judul *Al-Ikhlas* dalam tafsir ini, bukan berarti tafsir atas sūrah al-Ikhlāṣ, karena dalam tafsir ini seluruh sūrah dalam Al-Qur'an ditafsirkan dengan mengacu pada tertib sūrah.

pada 1982 dan baru dipublikasikan untuk pertama kali pada 1996 oleh penerbit Rakan Offset Jakarta. Tafsir ini dicetak dalam satu jilid besar, tebalnya mencapai 1.925 halaman, 86 halaman berisi daftar petunjuk (indeks), 40 halaman berisi mukadimah—yang berisi tentang pembahasan ilmu Al-Qur'an secara umum—dan 24 halaman berisi sambutan-sambutan dari berbagai tokoh, yaitu dari Tarmizi Taher (Menteri Agama RI), Ibrahim Hasan (Menteri Negara Urusan Pangan RI), Syamsuddin Mahmud (Kepala Daerah Istimewa Aceh), dan Bustanul Arifin (Ketua Umum Yayasan Malem Putra).[199]

Masih di tahun yang sama, terdapat tiga tafsir Al-Qur'an yang terbit dengan basis sosial dan asal-usul yang berbeda-beda. Pertama, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* yang ditulis M. Dawam Rahardjo. Karya ini diterbitkan pertama kali oleh penerbit Paramadina Jakarta. Materinya berasal dari artikel-artikel tafsir yang tulis Dawam di Jurnal *Ulumul Qur'an,* setiap edisi dalam rubrik "Ensiklopedi Al-Qur'an", pada era awal 1990-an. Artikel-artikel tafsir tersebut ditulis secara ensiklopedis dengan merujuk pada kata kunci tertentu yang dikaitkan dengan tema-tema dalam Al-Qur'an, misalnya tema tentang *taqwā, amānah,* dan *ḥānīf.* Model yang ditempuh Dawam ini memang unik sekaligus menarik. Ada sebagian akademisi yang keberatan menyebut artikel-artikel yang ditulis Dawam tersebut sebagai sebuah tafsir, namun Dawam sendiri dengan tegas menyebutnya sebagai salah satu bentuk tafsir Al-Qur'an. M. Quraish Shihab, pakar tafsir di Indonesia, melihatnya sebagai pemahaman terhadap Al-Qur'an dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial.[200]

Kedua, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* yang ditulis oleh Machasin dan diterbitkan pertama kali oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta. Karya ini berasal dari tesis di

---

[199] Muchtar Yusuf Usman, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Al-Ikhlas* (Jakarta: Rakan Offset, 1996), hlm. ix-xii. Yayasan Palem Putra, yang mendukung penerbitan tafsir ini, merupakan lembaga sosial yang didirikan sejak tahun 1987, bergerak di bidang bantuan beasiswa untuk putra-putri Aceh yang berprestasi dalam menyelesaikan pendidikan S2 dan S3, di dalam ataupun di luar negeri, serta bantuan untuk meningkatkan peranan imam masjid di sejumlah kecamatan di wilayah Daerah Istimewa Aceh.

[200] Lihat "Kata Pengantar", dalam M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. xx.

Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta berjudul *Kebebasan dan Kekuasaan Allah dalam Al-Qur'an.* Tesis ini diujikan pada 1988, dan berselang delapan tahun, baru dipublikasikan secara massal dalam bentuk buku.[201]

Ketiga, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* yang ditulis oleh M. Quraish Shihab. Tafsir ini diterbitkan pertama kali oleh penerbit Mizan Bandung. Materi-materinya berasal dari makalah yang disajikan Quraish dalam acara "Pengajian Istiqlal untuk Para Eksekutif" di Masjid Istiqlal Jakarta.[202] Pengajian ini diadakan satu bulan sekali dan dirancang untuk diikuti oleh para pejabat, baik dari kalangan swasta maupun pemerintah. Dengan mempertimbangkan peserta pengajian yang terdiri para eksekutif yang tidak mempunyai waktu cukup untuk menerima beragam informasi tentang pelbagai disiplin ilmu keislaman, maka Quraish memilih Al-Qur'an sebagai subjek kajian. Pilihan ini didasarkan pada keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam dan sekaligus rujukan untuk menetapkan sekian rincian ajaran Islam.[203]

Memasuki tahun 1997, gerakan sosial semakin kuat merangsek memberikan kritik dan tekanan terhadap rezim Orde Baru dan bahkan mendesak Presiden Soeharto untuk turun dari jabatannya sebagai presiden. Pada bulan April-Mei 1997, isu pencabutan *hot spot* dipakai alat propaganda oleh para aktivis mahasiswa, LSM,

---

[201] Buku ini terdiri dari tiga bagian dengan delapan bab secara keseluruhan. Bagian pertama, mengulas tentang manusia dan perbuatannya, terdiri atas tiga bab. Bab pertama, tentang kedudukan manusia di antara makhluk lain; bab kedua, tentang tanggung jawab manusia atas perbuatannya; bab ketiga, soal petunjuk Allah untuk keberhasilan manusia; bab keempat sampai bab keenam dimasukkan dalam bagian kedua yang mengulas tentang kekuasaan Allah dan peranannya dalam perjalanan kehidupan di dunia; bab keempat, dijelaskan tentang kekuasaan Allah; bab kelima tentang pengetahuan dan ketentuan Allah atas perjalanan kehidupan di dunia; dan bab keenam tentang campur tangan Allah dalam perjalanan kehidupan di dunia. Adapun untuk bagian ketiga, mengulas tentang realitas kehidupan. Dua bab terakhir, ada di bagian ini, yaitu bab ketujuh berbicara soal manusia dengan kebebasan dan keterikatannya; dan bab kedelapan mengurai tentang resep Al-Qur'an dalam soal kebebasan dan keterikatan tersebut. Lihat Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[202] M. Quraish Shihab, "Sekapur Sirih", dalam *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. xviii.

[203] *Ibid.,* hlm. xi.

dan lapisan masyarakat dalam gerakan penurunan Soeharto dan pengusutan kasus-kasus KKN. Di tengah situasi semacam itu, M. Quraish Shihab menerbitkan *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil* yang diterbitkan pertama kali oleh Yayasan Lentera Hati Jakarta. Tafsir ini berasal dari kumpulan ceramah yang disampaikan Quraish pada acara *tahlilan* di kediaman Presiden Soeharto dalam rangka mendoakan mendiang Fatimah Siti Hartinah,[204] istri Presiden Soeharto yang wafat pada 28 April 1996.

Di bagian awal buku ini terdapat dua tulisan yang berasal dari ceramah peringatan 40 hari wafatnya Fatimah Siti Hartinah Soeharto dan ceramah peringatan 100 hari wafatnya Fatimah Siti Hartinah Soeharto.[205] Setelah dua tulisan itu, Quraish menafsirkan sūrah-sūrah tertentu yang biasanya dibaca dalam acara *tahlilan*, yaitu sūrah al-Fātiḥah, sūrah al-Baqarah [2]: 1-5, ayat Kursi (sūrah al-Baqarah [2]: 255), sūrah al-Ikhlāṣ, sūrah al-Falaq, dan sūrah an-Nās. Setelah buku kumpulan ceramah tersebut, pada tahun yang sama, Quraish menerbitkan *Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* yang diterbitkan oleh Pustaka Hidayah Bandung. Buku ini beredar di masyarakat setelah *Wawasan Al-Qur'an*, namun sebagian isinya ditulis jauh sebelum *Wawasan Al-Qur'an* terbit, karena sebagian materinya pernah dipublikasikan dalam bentuk artikel tafsir di majalah *Amanah* dalam rubrik "Tafsir al-Amanah".[206] Pada tahun ini pula tim penulis dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta menerbitkan *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata dan Tafsirnya.* Karya ini diterbitkan oleh Yayasan Bimantara Jakarta.

Sejumlah tafsir Al-Qur'an berbahasa Arab yang ditulis ulama Indonesia juga terbit pada 1997 ini. Setidaknya ada tujuh tafsir berbahasa Arab yang teknik penulisannya mengacu pada sūrah atau ayat tertentu, yaitu *Tafsīr Bismillāhirraḥmānirraḥīm Muqaddimah Tafsīr al-Fātiḥah, Tafsīr al-Fātiḥah, Tafsīr Sūrah al-Ikhlāṣ, Tafsīr al-Mu'āwidatain,*

---

[204] M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* (Jakarta: Lentera, 1997), hlm. vii.

[205] Lihat *ibid.,* hlm. xi dan xxi.

[206] Lihat "Pengantar Penulis", dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).

Tafsīr Mā Aṣābak, Tafsīr Āyah al-Kursī, dan *Tafsīr Ḥasbunallāh.*[207] Tafsir-tafsir ini ditulis oleh K.H. Ahmad Yasin Asymuni, pengasuh Pondok Pesantren Petuk, Semen, Kediri.[208]

Tidak ada penjelasan secara rinci terkait dengan tahun penerbitan tafsir tersebut, tetapi dengan merujuk pada informasi yang terdapat di akhir tafsir ini, diketahui bahwa tafsir-tafsir tersebut selesai ditulis pada 1997. Dalam perkembangannya, tafsir-tafsir ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh penulisnya sendiri. Di sejumlah pesantren di Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Daerah Istimewa Yogyakarta, tafsir karya Ahmad Yasin Asymuni ini—untuk edisi Arab—dipakai sebagai salah satu bahan pengajaran.

Selain tafsir karya Ahmad Yasin Asymuni, pada 1997 terbit dua buku yang berisi pemahaman Al-Qur'an yang tidak lazim dalam tradisi tafsir. Karya ini tidak mengungkap pesan-pesan Al-Qur'an melalui makna linguistik ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi menangkap makna-makna dari struktur teks dan karakter yang terdapat dalam ayat, juz, dan sūrah. Dua buku tersebut adalah *Fenomenologi Al-Qur'an*[209] dan *Pengantar Psikologi Al-Qur'an: Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani*[210] yang ditulis oleh Qohar Sumabrata, Anharuddin, dan Lukman Saksono. Secara paradigmatik, Lukman memulai kajiannya dengan tiga asumsi.[211] *Pertama*, Al-Qur'an merupakan kitab

---

[207] K.H. Ahmad Yasin Asymuni juga menulis kitab dalam bidang-bidang yang lain dengan memakai bahasa Arab, seperti fikih dan sejarah. Di antaranya adalah *Risālah al-Jamā'ah, Taḥqīq al-Ḥayawān, Marāji' al-Miyāh, Fiqh az-Zakāh, Risālah aṣ-Ṣiyām, Faḍā'il al-'Ibādah, Ta'bīr ar-Ru'ya, aẓ-Ẓuhr an-Naẓr fī Nabā' al-Khaḍr, al-Fajr aṣ-Ṣadīq fī ar-Rad 'alā al-Wahhābiyyah, ad-Durr as-Saniyyah fī Ziyārah al-Qubūr, Iśbāt Karāmāt al-Auliyā', Sā'ah as-Syams, Sā'ah al-Qamar, Syurūḥ Alfāẓ aṣ-Ṣalawāt, Asyrād as-Sā'ah, Khalāṣah at-Taṣānif, Badā'i az-Zuhūr, al-Lum'ah al-Gurūq, Karamah aṣ-Ṣaḥābah, al-Munjiyyah min 'Adhāb al-Qubr, Dār al-Barzah, Basmalah min Jihah al-'Ulūm, Istijābah Du'ā' ar-Rasūl, Fawā'iḍ fī an-Nikāḥ,* dan *Manāqib al-Ghazālī.* Buku-buku ini dicetak masih dengan model kitab-kitab klasik: kertas berwarna kuning dan berbentuk *kurasan*.

[208] Pada periode 1996/1997, KH. Ahmad Yasin Asymuni tercatat sebagai kepala Madrasah Hidayatut Thulab, sebuah madrasah yang di bawah naungan Pesantren Petuk Semen. Lihat informasi tentang penerimaan siswa baru yang diselipkan dalam buku, *Tafsīr Bismillāhirraḥmānirraḥīm* (Surabaya: Bungkul Indah, t.th.).

[209] Lihat Lukman Abdul Qohar Sumabrata, Anharuddin, dan Lukman Saksono, *Fenomenologi Al-Qur'an* (Bandung: Al-Ma'arif, 1997).

[210] Lukman Saksono dan Anharuddin, *Pengantar Psikologi Al-Qur'an: Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1992).

[211] Tentang asumsi-asumsi ini, lihat Lukman Saksono dan Anharuddin dalam *ibid.*, hlm. 10-16.

yang berisi susunan sandi dan simbol. Dengan kata lain, di dalam Al-Qur'an juga terdapat bahasa sandi, bukan hanya bahasa "bunyi", sebagaimana terdapat dalam narasi ayat-ayat. Dengan asumsi ini, kajian model ini tidak terpaku pada bunyi teks, tetapi pada bahasa tertulis atau "aksara" yang di dalamnya terkandung pesan dan memiliki karakteristik yang mengacu pada realitas objektif. Di sinilah kemudian, menurutnya akan ditemukan sandi-sandi Al-Qur'an, yaitu: huruf, angka yang ada di dalamnya, nama sūrah dan urutannya, serta pembagian juz-juz.

Asumsi *kedua*, semua sūrah dalam Al-Qur'an merupakan gambaran tentang perjalanan hidup dan eksistensi manusia. Oleh karena itu, nama-nama sūrah pada dasarnya juga merupakan gambaran tentang kondisi psikologis dan sifat kedirian atau kepribadian setiap manusia, dan bukan merupakan gejala sosiologis. Ini berarti bahwa dalam setiap diri manusia terdapat beragam sifat sesuai nama-nama sūrah tersebut.

Ketiga, manusia dan alam semesta adalah dua variasi dalam satu eksistensi. Alam semesta merupakan bagian dari unsur kosmik. Oleh karena itu, seluruh sūrah dalam Al-Qur'an, di samping merupakan gambaran tentang manusia sebagai mikrokosmik, sekaligus merupakan gambaran tentang alam semesta sebagai makrokosmik. Melalui tiga asumsi itu, dalam buku ini ia melakukan reinterpretasi simbolik, sehingga menemukan gambaran baru tentang makna-makna yang tersembunyi yang dimunculkan dari struktur bahasa dan aksara Al-Qur'an.

Memasuki tahun 1998, situasi politik di Indonesia semakin rumit dan tidak menentu. Gerakan reformasi memang semakin lantang diteriakkan oleh berbagai kalangan, tetapi tidak ada yang mengerti, atau setidaknya memiliki prediksi bahwa kekuasaan Presiden Soeharto akan segera berakhir di tahun itu. Oleh karena itu, ketika pada 21 Mei 1998, presiden Soeharto secara resmi mengumumkan bahwa dirinya lengser dari kursi presiden, konstelasi politik di Indonesia berubah dengan sangat cepat. Terjadilah euforia politik. Masyarakat memperoleh kebebasan dalam bersuara dan berekspresi. Berbagai kritik dari intelektual, akademisi, dan masyarakat muncul di sejumlah media massa. Media massa dijadikan salah satu saluran dalam menyampaikan sikap dan pendapat secara luas. Kondisi ini

menjadi momentum bagi masyarakat dalam mengambil peran-peran politik dalam upaya membangun negara yang demokratis, terbuka, dan berkeadaban.

Pada era menjelang dan setelah gerakan reformasi tersebut, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an terus bergerak secara dinamis, dan tampaknya tidak ada hambatan yang bersifat politis di dalam arus publikasi tafsir tersebut. Pada momentum ini, sejumlah tafsir yang ditulis pada tahun-tahun sebelum era reformasi, dipublikasikan pada tahun-tahun setelah reformasi berhasil meruntuhkan rezim Orde Baru. Satu kasus dapat kita lihat pada *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim.[212] Tafsir ini dipublikasikan pada 1997. Ia merupakan edisi bahasa Indonesia dari *Ayat Suci Lenyepaneun,* yang sebelumnya, pada 1984 telah diterbitkan dalam bahasa Sunda, oleh penerbit Pustaka Bandung. Karya tafsir ini merupakan tafsir Al-Qur'an utuh 30 juz sesuai urutan dalam muṣḥaf 'Uśmānī. Setiap volume disesuaikan dengan pembagian juz yang ada dalam muṣḥaf, sehingga buku ini terdiri atas 30 jilid. Gaya bahasa yang digunakan sangat populer, bersahaja, dan lugas.

Pada tahun ini pula penerbit Golden Terayon Press Jakarta memublikasikan *Memahami Surat Yaa Siin,* tafsir yang ditulis oleh Radiks Purba. Tafsir ini, diterbitkan pertama kali pada 1998, dan pada edisi 2001 telah mengalami cetak ulang yang ketiga.[213] Tidak diketahui dengan pasti berapa eksemplar setiap kali cetak, namun dari frekuensi edisi cetaknya memperlihatkan bahwa tafsir ini telah tersebar luas di kalangan umat Islam. Di halaman akhir tafsir ini disertakan terjemahan sūrah Yāsīn dalam bahasa Indonesia, Inggris, dan Belanda, namun tidak dijelaskan apakah terjemahan ini dilakukan oleh Radiks Purba sendiri atau terjemahan orang lain.[214]

Pasca gerakan reformasi, karya-karya tafsir Al-Qur'an yang berasal dari tugas akademik juga dipublikasikan secara massal dalam bentuk buku. Tafsir-tafsir tersebut ditulis di tahun-tahun sebelum lengsernya presiden Soeharto dari kursi kekuasaannya. *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Ghalib M., misalnya, diterbitkan pertama kali pada 1998 oleh penerbit Paramadina

[212] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 1 (Bandung: Pustaka, 1998).
[213] Radiks Purba, *Memahami Surat Yaa Siin* (Jakarta: Golden Terayon Press, 1998).
[214] Lihat *ibid.,* hlm. 273, 280.

Jakarta, merupakan tafsir yang berasal dari disertasi yang ditulis di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1997.[215]

Pada 1998 ini pula, M. Quraish Shihab mempublikasikan *Menyingkap Tabir Ilahi: Asmaul Husna dalam Perspektif Al-Qur'an* yang diterbitkan oleh Lentera Hati Jakarta. Tafsir ini mengambil fokus pada ayat-ayat yang terkait dengan *asmā al-ḥusnā* (nama-nama indah Tuhan).[216] Pada sisi yang lain, muncul tafsir yang mendedah ajaran-ajaran dan hikmah di balik kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Tafsir model ini ditulis Syafiin Mansur, berjudul *Ajaran dan Kisah dalam Al-Qur'an*. Cetakan pertama dari buku ini diterbitkan oleh RajaGrafindo Persada Jakarta.[217]

Setahun berikutnya, diterbitkan pula beragam tafsir yang telah ditulis pada tahun-tahun sebelumnya. Pertama, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar. Tafsir ini pertama kali dipublikasikan oleh penerbit Paramadina Jakarta pada 1999. Tafsir ini merupakan edisi publikasi dalam bentuk buku dari disertasi berjudul *Perspektif Jender dalam Al-Qur'an.* Disertasi Nasaruddin ini selesai ditulis pada tahun 1998[218] di bawah bimbingan M. Quraish Shihab dan Johan Hendrik Meuleman.[219] Untuk keperluan menulis disertasi ini, Nasaruddin menghabiskan waktu 6 tahun untuk menelusuri berbagai sumber di 27 negara. Bahan-bahan yang ditelusuri bukan hanya berbahasa Arab dan Inggris, tapi juga Ibrani.[220]

Kedua, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir* karya Zaitunah Subhan. Cetakan pertama buku ini diterbitkan oleh penerbit LKiS Yogyakarta pada 1999. Sama halnya dengan *Argumen Kesetaraan Jender,* buku ini berasal dari disertasi yang ditulis di IAIN Jakarta dan diujikan pada 29 Desember 1998[221] di bawah promotor

---

[215] Disertasi ini diujikan pada 1997. Lihat halaman "Tentang Penulis", dalam Muhammad Ghalib M., *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 6.

[216] Lihat M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asmaul Husna dalam Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 1998).

[217] Syafiin Mansur, *Ajaran dan Kisah dalam Al-Qur'an* (Jakarta: RajaGrafindo Persada 1998).

[218] lihat http://id.m.wikipedia.org/wiki/nasarudin-umar.

[219] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. viii.

[220] Lihat Majalah *Tekad,* Nomor 24, Tahun 1, April 1999.

[221] Lihat "Biodata Penulis", dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender.*

Zakiyah Darajat dan Komaruddin Hidayat.[222] Dalam versi disertasi, kajian ini berjudul *Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam.* Kegelisahan akademik yang dibangun Zaitunah dalam buku ini mirip dengan yang dibangun Nasaruddin Umar. Bedanya, Zaitunah mengarahkan kajiannya pada konteks sosial Indonesia sebagai salah satu fokus dalam melihat realitas peran perempuan,[223] sedangkan Nasaruddin fokusnya pada konteks sejarah sosial ketika Al-Qur'an diturunkan.

Sejumlah karya tafsir Al-Qur'an yang mengambil topik tertentu atau mengacu pada sūrah atau juz tertentu masih ditulis dan diterbitkan pada era reformasi ini, tetapi konteks sosialnya adalah pasca rezim Orde Baru. Jalaluddin Rakhmat, misalnya, menerbitkan *Tafsir Sufi Surat al-Fātiḥah: Mukadimah*. Karya ini pertama kali diterbitkan oleh penerbit Rosdakarya Bandung pada 1999. Tafsir ini ditulis, sebagaimana diakui Jalal, dengan penuh "ketakutan", karena mengambil sudut pandang Tafsir Sufi, dan ajektif "sufi" sering kali dipadankan dengan 'kesesatan'.[224]

Praktik penafsiran yang mengacu pada sūrah al-Fātiḥah pada era ini dilakukan juga oleh sejumlah penafsir. Pertama, Abdul Muin Salim menulis *Jalan Lurus: Tafsir Surah al-Fātiḥah* yang diterbitkan pertama kali oleh Yayasan Kalimah Jakarta.[225] Kedua, *Membuka Pintu Hati: Surah al-Fātiḥah Bagi Orang Modern, Sebuah Apresiasi Spiritual* yang ditulis oleh Anand Krishna, seorang spiritualis yang berusaha menyatukan nilai-nilai spiritual dari agama-agama besar dan tradisi di dunia. Karya Anand ini diterbitkan pertama kali oleh

---

[222] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an,* cetakan 1 (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. x.

[223] Tiga tafsir Indonesia ini dipilih dengan beberapa alasan dengan merujuk pada pendapat Howard H. Federspiel, yaitu: (1) *Tafsir Al-Quran Al-Karim* karya Mahmud Yunus merupakan tafsir generasi kedua dan representatif mewakili tafsir-tafsir generasi kedua; (2) tafsir *Al-Azhar* karya Hamka merupakan salah satu tafsir yang mewakili tafsir generasi ketiga, yang mempunyai kelebihan dalam membicarakan sejarah dan peristiwa kontemporer; (3) tafsir yang disusun oleh tim Departemen Agama Republik Indonesia memperlihatkan bahwa negara telah terlibat dalam penyebarluasan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. Lihat *ibid.,* hlm. 11-13.

[224] Lihat "Kata Pengantar Penulis", dalam Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Surat al-Fātiḥah: Mukadimah* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

[225] Abdul Muin Salim, *Jalan Lurus: Tafsir Surah al-Fātiḥah* (Jakarta: Yayasan Kalimah Jakarta, 1999).

Gramedia Pustaka Utama Jakarta. Pada 1999 ini pula, Anand Krishna menerbitkan buku yang mengkaji sūrah-sūrah Al-Qur'an yang ada pada juz terakhir. Karya ini berjudul *Memanusiakan Manusia: Surah-surah Terakhir Al-Qur'an bagi Orang Modern*, diterbitkan pertama kali oleh Gramedia Pustaka Utama Jakarta pada 1999.[226]

Tafsir yang fokusnya pada ayat-ayat hukum juga terbit pada tahun 1999. Terdapat dua karya tafsir jenis ini. Pertama, *Tafsir Ayat Ahkam* yang ditulis Abdullah al-Samad dan diterbitkan pertama kali oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatra Utara Medan. Kedua, *Tafsir Ahkam I* yang ditulis A. Chozin Nasuha dan diterbitkan pertama kali oleh Gunung Djati Press Bandung. Kedua tafsir ini merupakan buku panduan perkuliahan yang disusun sesuai dengan kurikulum perkuliahan. Tafsir sejenis pernah ditulis dan diterbitkan pada tahun-tahun sebelumnya, yaitu *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam* yang ditulis oleh Nasikun, diterbitkan pada 1984 dan *Syariat Islam: Tafsir Ayat-Ayat Ibadah* yang ditulis oleh Abdurrachim dan Fathoni, diterbitkan pada 1987.

Pada tahun 2000, dapat kita temukan publikasi beragam tafsir Al-Qur'an dari para intelektual Muslim, tetapi tafsir tersebut ditulis pada era ujung kekuasaan rezim Orde Baru dengan konteks sosial-politik yang terjadi ketika itu. Tafsir-tafsir tersebut adalah *Tafsir Al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'* karya Didin Hafidhuddin. Bahan-bahan tafsir ini berasal dari pengajian berkala yang disampaikan penulisnya sejak tahun 1993 di Masjid al-Hijri, Universitas Ibn Khaldun (UIK), Bogor. Bahan pengajian ini kemudian diterbitkan pada tahun 2000. Setahun berselang, volume kedua dari buku ini terbit, berisi tentang tafsir sūrah al-Mā'idah.[227]

Pada tahun ini pula terbit dua tafsir Al-Qur'an yang berasal dari

---

[226] Anand Krishna, *Membuka Pintu Hati: Surah al-Fātiḥah Bagi Orang Modern, Sebuah Apresiasi Spiritual* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama,1999); Anand Krishna, *Memanusiakan Manusia: Surah-Surah Terakhir Al-Qur'an Bagi Orang Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999). Anand adalah seorang spiritualis yang menyatukan prinsip-prinsip moral dari agama-agama sebagai sumber nilai, termasuk Islam. Karya Anand ini tidak termasuk dalam pengertian tafsir secara ketat, apalagi ia tidak menerapkan prinsip-prinsip penafsiran dalam tradisi Islam, tetapi sebagai upaya memahami nilai-nilai dalam Al-Qur'an, usahanya itu patut dihargai.

[227] Lihat Didin Hafidhuddin, *Tafsir Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2000) dan Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat Al-Ma'idah,* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2001).

tugas akademik: untuk memperoleh gelar kesarjanaan di Perguruan Tinggi Islam. Pertama, skripsi berjudul "Konsep Cinta dalam Al-Qur'an" yang ditulis oleh Abdurrasyid Ridha, di Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tahun 1996. Setelah empat tahun berselang, kajian ini dipublikasikan dalam bentuk buku dengan judul yang sedikit diubah dari versi awal, yaitu *Memasuki Makna Cinta.*[228] Kedua, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* karya Achmad Mubarok. Buku ini berasal dari disertasi berjudul "Konsep Nafs dalam Al-Qur'an". Disertasi ini ditulis di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan selesai ditulis pada 1998. Ditulis dengan memakai metode tafsir tematik. Setelah diterbitkan pada tahun 2000, kajian ini dilengkapi dengan berbagai kajian di bidang psikologi yang lebih luas dengan penambahan bab, sebagaimana terlihat pada bab pertama dan kedua di buku tersebut.[229]

Pada tahun 2000 ini pula, artikel-artikel tafsir yang ditulis secara serial oleh Syu'bah Asa di Majalah Mingguan *Panji Masyarakat* pada era 1997-1999 juga diterbitkan. Kumpulan artikel tafsir tersebut diberi judul *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Sosial Politik Al-Qur'an,*[230] diterbitkan pertama kali oleh penerbit Gramedia Jakarta. Sebagai artikel di majalah yang dipublikasikan pada setiap edisi, tema-tema yang dibahas Syu'bah sangat beragam dan bersifat kontekstual, sesuai dengan peristiwa-peristiwa sosial-politik yang terjadi di Indonesia ketika itu.

Tiga tahun berselang, tafsir yang ditulis oleh Sa'ad Abdul Wahid, seorang ulama Muhammadiyah, secara serial di Majalah *Suara Muhammadiyah* setiap edisi sejak 1989 juga publikasikan dalam bentuk buku. Cetakan pertama diterbitkan oleh penerbit Suara Muhammadiyah dengan judul *Tafsir al-Hidayah: Ayat-Ayat Aqidah,* terdiri dari 3 jilid. Jilid pertama diterbitkan pada Agustus 2003 dan jilid ketiga pada Mei 2004. Bahan-bahan buku ini berasal dari artikel-

---

[228] Lihat "Halaman Biodata", dalam Abdurrasyid Ridha, *Memasuki Makna Cinta,* cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 173. Skripsi ini dibimbing oleh Drs. H. Muzairi, M.A., Dra. Sekar Ayu Aryani, M.A., dan Drs. H. Chumaidy Syarief Romas. Diujikan pada tahun 1996.

[229] Lihat "Kata Pengantar"' dalam Ahmad Mubarok, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 2000), h. x.

[230] Judul buku ini diadaptasi dari nama rubrik di Majalah *Panji Masyarakat* di mana Syu'bah menulis artikel tafsir, di setiap edisi.

artikel tafsir yang ditulis oleh Sa'ad tersebut dalam rentang tahun 1989-2001.[231]

Uraian di atas memberikan ilustrasi dan peta mengenai sejarah penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru. Di situ terlihat bahwa di tengah dinamika praktik politik rezim Orde Baru serta pasang surut hubungan umat Islam dan negara, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia bergerak secara dinamis. Berbagai topik dikaji, pendekatan dan metode dipakai, serta bahasa dan aksara dijadikan sarana. Pada sisi yang lain, melalui Departemen Agama, pemerintah juga mengambil peran dengan proyek revisi dan penyempurnaan tafsir Al-Qur'an serta publikasinya. Dari penjelasan ini, kita bisa menarik kesimpulan bahwa sebagai pedoman hidup bagi umat Islam, oleh masyarakat Muslim Indonesia, secara intelektual, Al-Qur'an telah menjadi ruang akademik dan religius untuk memahami pesan-pesan Tuhan. Beragam sisi al-Qur'an didekati dan beragam metode digunakan.

Pada bab selanjutnya akan dijelaskan mengenai asal-usul dan audien tafsir serta identitas sosial penafsir di Indonesia pada era rezim Orde Baru. Keragaman pada unsur-unsur ini, dalam kadar tertentu, menjadi salah satu faktor penggerak terjadinya perbincangan dan kontestasi tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru.[]

---

[231] Lihat "Kata Pengantar", dalam Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah,* jilid 1, cetakan 1 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003), hlm. vii.

— BAB III —

IDENTITAS SOSIAL PENAFSIR, ASAL-USUL PUBLIKASI DAN AUDIEN TAFSIR AL-QUR'AN DI ERA REZIM ORDE BARU

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan tentang sejarah penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di tengah pasang surut hubungan umat Islam dan rezim Orde Baru. Untuk memberikan pendasaran terkait konteks sosial, pada bagian ini akan dijelaskan tentang basis identitas sosial penafsir, asal-usul publikasi dan audien tafsir, khususnya terkait tafsir-tafsir yang di dalamnya terjadi perbincangan, peneguhan, dan kontestasi atas praktik politik rezim Orde Baru. Uraian ini penting dalam kerangka melihat konteks, korelasi, serta faktor-faktor pendorong terbentuknya keragaman peneguhan dan kontestasi serta bagaimana karakteristik kekuasaan dan kebijakan rezim Orde Baru diperbincangkan dan dikontestasikan para penafsir Al-Qur'an di Indonesia dalam tafsir yang mereka publikasikan tersebut.

A. Identitas Sosial Penafsir Al-Qur'an

Pengertian identitas sosial di sini diacu pada definisi-diri seseorang dalam hubungannya dengan orang lain yang terjadi di tengah masyarakat.[1] Definisi-diri muncul karena adanya kesepakatan sosial

[1] Bandingkan dengan Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial, Edisi Dua,* terj. Haris Munandar dkk. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000),

yang didasarkan pada basis-basis sosial yang melekat dan dimiliki oleh seseorang terkait dengan peran yang dimainkan di tengah masyarakat, baik dalam wilayah politik, keilmuan akademis, maupun kebudayaan. Identitas sosial para penulis tafsir Al-Qur'an pada era rezim Orde Baru cukup beragam, karena peran-peran sosial dan budaya yang mereka mainkan di sepanjang perjalanan kehidupan mereka berbeda-beda. Pada saat yang sama, seorang penafsir dalam kadar tertentu bisa juga merepresentasikan tidak hanya satu identitas sosial.

Hal ini terjadi, karena dalam sepanjang sejarah hidupnya, penulis tafsir Al-Qur'an bergerak tidak hanya pada satu wilayah. Misalnya, di samping oleh masyarakat dikenal sebagai seorang alim, penafsir juga aktif di lembaga akademis sebagai pengajar atau dosen serta aktif di dunia birokrasi dan partai politik. Pemilahan identitas sosial dalam pembahasan ini dilakukan secara longgar agar kompleksitas peran sosial yang dimainkan para penafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru bisa kita kemukakan secara utuh.

1. Identitas Sosial Ulama

Dalam konteks Indonesia, istilah "ulama" merupakan status sosial yang mulia yang diperoleh dari pengakuan masyarakat. Gelar ulama atau alim, tidak serta-merta diperoleh ketika seseorang telah lulus dari bangku kuliah atau lembaga pondok pesantren. Di Indonesia gelar 'ulama' biasanya diberikan oleh masyarakat kepada seseorang yang mempunyai pengetahuan yang mendalam di bidang ilmu agama Islam serta berintegritas mulia di tengah masyarakat.[2]

Dalam hal penyebutan, untuk menunjuk pada identitas keulamaan pada diri seseorang yang alim di Indonesia sangat beragam, tergantung daerah di mana ia berada. Di Jawa dipakai istilah Kiai, di Sunda dipakai istilah Ajengan, di Sumatra dipakai istilah Buya, di Sulawesi dipakai istilah Anre Gurutta, dan di Mataram

---

hlm. 986.

[2] Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan ulama dengan "orang yang ahli dalam hal atau dalam pengetahuan agama Islam. Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan. Diskusi dalam persoalan ini, lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 688-704.

dipakai istilah Tuan Guru. Pemerian ulama dalam konteks basis sosial dan genealogi keilmuan penafsir yang dimaksudkan di sini adalah orang yang berkompeten di bidang keilmuan Islam karena penguasaannya yang mendalam dan komprehensif atas khazanah keilmuan Islam, meskipun dalam komunikasi sehari-hari mereka ini tidak secara eksplisit dipanggil atau diberi gelar dengan sebutan atau gelar keulamaan yang secara kultural dipakai di Indonesia, seperti Kiai, Buya, Anre Gurutta, Tuan Guru, dan yang lain. Dalam komunikasi sehari-hari, mereka itu justru dipanggil dengan gelar akademiknya atau bahkan dengan model panggilan akrab.[3]

Pada paruh kedua era 1960-an, awal rezim Orde Baru berkuasa, ulama merupakan salah satu sosok utama yang berperan di dalam penulisan tafsir Al-Qur'an. Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975) merupakan salah satu ulama penting pada era ini. Ia mempunyai garis silsilah dari Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq, generasi yang ke-37. Itulah sebabnya ia memakai nisbah "ash-Shiddieqy" di akhir namanya. Di Indonesia ia dikenal sebagai ulama ensiklopedis karena menguasai sejumlah bidang ilmu keislaman, seperti hadis, tafsir, dan fikih sebagaimana terlihat pada karya-karyanya yang telah dipublikasikan.[4]

Pada satu dasawarsa selanjutnya, basis sosial ulama bisa kita lihat pada sosok Hamzah Manguluang. Di depan namanya, dilekatkan gelar Anre Gurutta. Ia adalah seorang guru senior di Madrasah As'adiyah[5] Sengkang. Di tengah masyarakat, ia dikenal sangat alim karena penguasaannya atas ilmu-ilmu keislaman, seperti fikih, hadis, kalam, dan tafsir. Selain alim, Hamzah Manguluang juga dikenal sebagai orang yang rendah hati, sangat mencintai tradisi dan budaya, serta mendedikasikan hidupnya untuk dunia pendidikan

---

[3] Contoh kasus yang terjadi pada M. Quraish Shihab yang dalam komunikasi sehari-hari secara akrab dipanggil Pak Quraish atau Profesor Quraish.

[4] Hasbi tidak termasuk di dalam kajian ini, karena karya tafsirnya ditulis sebelum rezim Orde Baru atau Soeharto resmi dilantik sebagai presiden RI. Biografi keulamaannya secara singkat disebut di sini sekadar untuk menjadi latar dari uraian selanjutnya.

[5] Madrasah ini mulanya bernama Madrasah Arabiyah Islamiyah (MAI). Setelah AG. H. As'ad, selaku pembinanya, wafat (w. 1952 M), pada 1953 diubah menjadi Madrasah As'adiyah sebagai bentuk penghormatan dan penghargaan kepada jasa-jasanya. Lihat M. Rofii Yunus Martan, "Membingkai Universalitas, Mengusung Lokalitas", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an,* Vol. I, Nomor 3, 2006, hlm. 525.

dan pesantren. Dan konteks sosial budaya yang demikian ini yang menjadi salah satu pendorong, di mana ia menerjemahkan Al-Qur'an disertai sejumlah penjelasan singkat ke dalam bahasa dan aksara Bugis.

Identitas keulamaan juga bisa kita lihat pada sosok Mhd. Romli (1889-1981). Sebelum memublikasikan *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* pada 1971, bersama H.N.S. Midjaja,[6] Romli juga telah memublikasikan tafsir berjudul *Nurul Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda,* terdiri 3 jilid, diterbitkan pada 1960.[7] Di bagian "Kata Pengantar", Romli memberikan suatu kerangka dasar tentang tafsir yang ia tulis ini. Secara spesifik, melalui tafsir tersebut, ia mengajak umat Islam untuk memahami Islam secara rasional dan dengan merujuk pada dalil-dalil yang termaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Ia juga mengajak umat Islam agar membebaskan dirinya dari praktik bid'ah dan tahayul. Di sini tampak bahwa Romli mengemukakan pikiran-pikiran dan gagasan Islam modernis, suatu hal yang lazim terjadi pada era itu. Dan pada saat yang sama, ia mengkritik Islam tradisionalis yang di dalamnya seringkali dilekatkan terjadinya praktik bid'ah dan khurafat yang dituduhkan oleh kalangan Islam modernis.[8]

Mhd. Romli lahir di Kadungora Garut pada 1889. Pendidikannya dimulai dari Sekolah Rakyat dan beberapa pesantren di Jawa Barat, termasuk Pesantren Gunung Puyuh di bawah asuhan K.H. Abdurrakhim, ayah Ahmad Sanusi, seorang tokoh muslim tradisionalis di Sunda. Selanjutnya, ia belajar ke Mekah dan tinggal di sana selama sebelas tahun.[9]

---

[6] H.N.S. Midjaja (Hj. Neneng Sastra Midjaya) dikenal sebagai seorang jaksa dan pengusaha di bidang percetakan "Perboe" (Perusahaan Bumiputera). Ia pernah berguru kepada A. Hassan, aktivis Persis. Ia mempelajari Al-Qur'an dalam terjemahan bahasa Belanda yang disusun oleh Sudewo. Lihat Ajip Rosyidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), hlm. 438.

[7] Jajang menduga, kedekatan Romli dengan Neneng ini karena keduanya memiliki kesamaan ideologi Islam pembaruan dan keberadaan Neneng sebagai pengusaha percetakan. Lihat Jajang A. Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*", dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies,* Vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 135.

[8] H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda* (Bandung: PT. Perboe, 1966), hlm. x-xiv.

[9] Lihat Ajip Rosyidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya*, hlm. 438.

Romli merupakan salah seorang tokoh Islam modernis yang berpengaruh pada masanya yang mempromosikan gerakan pembaruan dan mengajak umat Islam agar kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Pandangannya ini salingkait dengan aktivitasnya di Syarikat Islam (SI) dan organisasi MASC (Majelis Ahlussunnah Cilame), sebuah organisasi yang agresif dan keras sebagaimana juga tampak pada Persis (Persatuan Islam).[10] Karena aktivitas dakwahnya ini, pada era rezim Orde Lama, Romli pernah diasingkan oleh pemerintah ke Nusakambangan. Secara resmi, ia tidak pernah menjadi anggota ormas Islam, baik Muhammadiyah ataupun Persis, tetapi karena kesamaan visi dan ideologi, ia banyak bergaul dengan aktivis Muhammadiyah dan Persis. Ia meninggal pada 1981 dalam usia 92 tahun di Sindangpalay Bandung, dan dimakamkan di tanah kelahirannya, Kampung Haurkuning, Hegarsari, Kadungora, Garut.[11]

Di antara karya-karyanya yang pernah dipublikasikan adalah *Tafsir Nurul Bajan* diterbitkan di Bandung oleh N.V. Perboe pada 1960, *al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda* diterbitkan oleh PT al-Ma'arif Bandung pada 1974, *Al-Ḥujaj al-Bayyinah Dina Hukum Salat Jum'ah* diterbitkan di Bandung oleh PT al-Ma'arif pada 1975, dan *Ḥaqqul Janazah: al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Mukhtaṣar Ḥadiś Bukhāri Terjemah Basa Sunda,* serta *Tuntunan Shalat* diterbitkan di Bandung oleh PT al-Ma'arif pada 1982.[12]

Latar belakang dan Identitas ulama juga melekat pada Anre Gurutta Dawud Ismail (1908-2006), penulis tafsir *al-Munir.* Ia lahir di Cenrana, Soppeng, pada 30 Desember 1908 dari pasangan H. Ismail bin Baco Poso dan Hj. Pompola binti Latalibe. Ia belajar ilmu agama Islam mula-mula dari ayahnya sendiri, lalu dilanjutkan di pesantren di Sengkang di bawah asuhan Haji Daeng sejak 1925-1929. Pada 1927, ia juga berguru kepada A.G. H. Muhammad As'ad di Sengkang, ulama

---

[10] MASC merupakan organisasi berpandangan modernis, puritan, dan progresif. Organisasi ini pernah terlibat polemik dengan kalangan ulama tradisionalis, di antaranya dengan para ulama di Al-Ittihadiyatul Islamiyyah (AII) yang dipimpin Ahmad Sanusi. Selengkapnya, lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), hlm. 171.

[11] Lihat Jajang A. Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaeun*", dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies,* Vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 134.

[12] *Ibid.*

Bugis kelahiran Mekah.[13] Kepada A.G. H. Muhammad As'ad ini, ia belajar beragam ilmu, khususnya ilmu di bidang agama Islam.

Pada 1942, ketika Perang Dunia pecah, ia kembali ke tanah kelahirannya di Soppeng. Di sini, pada 1944 oleh Datu Pattojo ia diminta mengajar di Madrasah Amiriyah Watang Soppeng. Setahun berselang, ia diangkat menjadi *qadhi* Soppeng, menggantikan Sayyed Masse, selama enam tahun, hingga terbentuknya Departemen Agama Kabupaten Bone pada 1951 di mana Soppeng menjadi salah satu wilayah kerjanya. Pada 1961, di Soppeng, ia mendirikan Pondok Pesantren dan Madrasah Muallimin. Setelah menapaki hidup selama 98 tahun, ia wafat pada 21 Agustus 2006/28 Rajab 1427.

Penulis tafsir selanjutnya yang melekat dalam dirinya identitas sosial ulama adalah Abdullah Thufail Saputra (1927-1992), dai dan aktivis organisasi Islam di Solo. Ia seorang keturunan Jawa dan Pakistan. Abdullah Thufail dilahirkan di desa Zainangun, Pacitan pada 19 September 1927. Ayahnya bernama Muhammad Thufail, berasal dari Pakistan, seorang ulama dan pimpinan Jamaah Tabligh. Abdullah Thufail pernah belajar Islam di al-Irsyad Solo dan berguru kepada Habib Hud dari Sewun, Hadramaut. Di samping itu, ia juga pernah nyantri di dua pesantren tradisional yang cukup terkenal ketika itu, yaitu di Pesantren Tebuireng Jombang dan Pesantren al-Mansur Popongan Klaten. Ia tidak meneruskan jejak ayahnya di Jamaah Tabligh, melainkan mendirikan Yayasan MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an) sebagai wadah untuk mewujudkan gagasan-gagasannya di bidang dakwah.

Di samping menekuni dunia bisnis, Abdullah Thufail mempunyai perhatian serius terhadap kegiatan dakwah Islam dalam rangka memajukan nasib dan pengetahuan umat Islam di Indonesia.[14] Totalitas dan konsistensinya dalam berdakwah membuat Abdullah Thufail tidak segan menggunakan modal bisnisnya demi kelancaran kegiatan dakwah. Ketika kegiatan dakwah mengalami kendala, khususnya dana, dia memberikan dukungan penuh dengan

[13] Lihat Rosmini, "Revitalisasi Tafsir Lokal: Telaah atas Fungsi Ganda Tafsir *Mabbicara Ugi Tafsir al-Munir* karya A.G. H. Daud Ismail al-Soppeni", dalam *Jurnal al-Qalam,* Vol. 15, No. 23, Januari-Juni 2009, hlm. 204.

[14] Laporan Utama Jurnal MTA, *Respon,* Edisi 268, XXI, 20 September -20 Oktober 2012, hlm. 8.

menutupi kekurangan-kekurangannya. Karena perannya itulah, ia sering dipanggil dengan panggilan “Dullah Tutup”.[15]

Gerakan dakwah yang dia lakukan, di antaranya adalah menyelenggarakan pengajian tafsir. Pada angkatan pertama dari kegiatan ini, diikuti oleh tujuh orang. Karena pesertanya tujuh orang, maka Pengajian tafsir Al-Qur’an pada gelombang pertama ini dinamai “gelombang tujuh”.[16] Materi-materi pengajian tafsir ini pada perkembangannya dipublikasikan dalam bentuk buku, dan nama “gelombang tujuh” diadaptasi sebagai judulnya.

Kegiatan pengajian tersebut pertama kali dimulai pada 19 September 1972. Awalnya, kegiatan tersebut berbentuk pengajian tafsir Al-Qur’an dan tidak diberi nama. Dua tahun berselang—sebagai tuntutan formalitas dari pemerintah bahwa suatu perkumpulan mesti memiliki izin dan berbadan hukum—kegiatan tersebut diformalkan dalam bentuk yayasan yang bergerak di bidang dakwah yang diberi nama Yayasan Majelis Tafsir Al-Quran dengan akta notaris R. Soegondo Notosoerjo, no. 23 tanggal 23 Januari 1974.[17] Dalam perjalanannya, pengajian tafsir tersebut berkembang cukup pesat dengan peserta atau murid yang terus bertambah jumlahnya. Sejak Abdullah Thufail wafat, pada 15 September 1992, kepemimpinan MTA beralih di bawah kendali Ustaz Ahmad Sukina.

Memasuki era 1980-an, terdapat tiga penulis tafsir Al-Qur’an dengan identitas sosial ulama yang juga memainkan peran di bidang pendidikan dan politik, yaitu Oemar Bakry, seorang ulama yang juga aktif di dunia pendidikan, politik, dan bisnis penerbitan; Misbah Zainul Mustafa, pengajar di pesantren, penulis, dai, dan pernah berkiprah di dunia partai politik; serta M. Quraish Shihab, seorang akademisi, dai, dan penulis buku-buku keislaman.

Oemar Bakry adalah lulusan Sekolah Thawalib dan Diniyah

---

[15] Sebutan ini datang dari masyarakat karena Abdullah Thufail sering membantu masyarakat dalam kegiatan dakwah. Ia sering berkata, “Berapa kurangnya? Saya yang nutup.” Lihat penuturan Dahlan Harjo Taruno, “Ustadz ‘Dullah Tutup’ Sang Pendiri Majlis Dakwah MTA”, dalam Laporan Utama Jurnal MTA, *Respon,* dalam *ibid.,* hlm. 7.

[16] Lihat “Ustadz ‘Dullah Tutup’: Sang Pendiri Majlis Dakwa MTA”, dalam *ibid.,* hlm. 12.

[17] Lihat “Latar Belakang dan Sejarah MTA”, dalam *ibid.* Dari sumber yang bisa dipercaya pada era kepemimpinan Ahmad Sukina, akta Yayasan MTA ini berganti-ganti sampai tujuh kali, dan kini nama Akta Notarisnya tidak lagi R. Soegondo.

Putra Padang Panjang pada 1932 serta lulusan terbaik dari Kulliyatul Mu'allimin Islamiyah Padang pada 1936.[18] Ia lahir pada 26 Juni 1916 di Desa Kacang di pinggir danau Singkarak Sumatera Barat. Selain menulis tafsir Al-Qur'an, Oemar Bakry juga menulis sejumlah buku dengan topik kajian yang beragam.[19] Dari buku-buku yang ia tulis tersebut terlihat bahwa Oemar Bakry mempunyai perhatian yang besar terhadap kajian keilmuan Al-Qur'an.

Penulis tafsir yang kedua dengan identitas sosial ulama pada era ini adalah Misbah Zainul Mustafa (1916-1994). Penulis tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* ini adalah pengasuh di Pesantren al-Balagh, Bangilan, Tuban. Keilmuan Islam yang dia miliki dibangun sejak dari pendidikan di SR (Sekolah Rakyat—sekarang SD). Selesai dari SR Misbah mengikuti jejak kakaknya, Bisri Mustafa, belajar di Pesantren Kasinan Rembang, di bawah asuhan KH. Khalil bin Harun. Di pesantren ini, ia mulai belajar ilmu gramatika bahasa Arab, antara lain melalui kitab *Jurūmiyah, Imrīṭī* dan *Alfiyah Ibn Mālik.* Pada 1938, Misbah meneruskan pendidikannya di Pesantren Tebuireng di Jombang, di bawah asuhan K.H. Hasyim Asy'ari. Di pesantren ini, ia belajar dan memperdalam berbagai bidang ilmu keislaman. Ketika di Tebuireng, oleh kawan-kawannya ia dikenal sebagai santri yang sangat cakap dalam bidang ilmu tata bahasa Arab. Karena kecakapannya itu, ia disegani dan menjadi rujukan bagi santri-santri lain.[20]

Usai malang melintang di berbagai pesantren, Misbah kemudian mengajar di Pesantren Al-Balagh Bangilan, pesantren yang diwariskan oleh mertuanya. Selain mengajar di pesantren dan mengisi pengajian di beberapa daerah, Misbah aktif menulis dan menerjemahkan buku-buku berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa

---

[18] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* cetakan 3 (Jakarta: P.T Mutiara, 1984).

[19] Di antara buku-buku yang dia tulis adalah *Uraian 50 Hadits, Memantapkan Rukun Iman dan Islam, Al-Qur'an Mukjizat yang Terbesar, Apakah Ada Nasikh dan Mansukh dalam Al-Qur'an, Keharusan Memahami Isi Al-Qur'an, Kebangkitan Umat Islam di Abad Ke-XV H, Bung Hatta Selamat Jalan Cita-citamu Kami Teruskan, Bunga Rampai Sumpah Pemuda, Islam Menentang Sekularisme, Dengan Taqwa Mencapai Bahagia, Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Yassin Tentang Al-Qur'an Bacaan Mulia, Kamus Indonesia Arab Inggris, Kamus Arab Indonesia Inggris, Kamus Arab Indonesia, Kamus Indonesia Arab, Tafsīr Madrasī (bahasa Arab), Al-Aḥādīś aṣ-ṣaḥīḥah (bahasa Arab), Makārimul Akhlāq (bahasa Arab),* dan *Menyingkap Tabir Arti 'Ulama'.* Lihat *ibid.,* hlm. 1.325.

[20] Misbah Mustafa, *Shalat dan Tatakrama* (Tuban: Penerbit al-Misbah, 2006), pada halaman sampul.

Pegon. Setiap hari, menurut penuturan kiai Nafis, ia menulis tidak kurang dari 100 halaman dengan lima orang juru tulis. Terdapat lebih dari 200 judul buku dengan beragam disiplin keilmuan—gramatika bahasa, fikih, tafsir, hadis, dan tasawuf, baik karya yang ia tulis sendiri ataupun terjemahan—yang telah dia tulis dan dipublikasikan. Di bidang tafsir ia menulis *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* dan *Tāj al-Muslimīn* yang ditulis dengan bahasa Jawa Pegon. Misbah juga pernah menerjemahkan tafsir *al-Jalālain* disertai penjelasannya ke dalam bahasa Jawa Pegon yang diberi judul *Nibrās al-Muslimīn.*[21]

Misbah adalah kiai karismatik dan memiliki ketegasan serta keteguhan sikap dalam mengambil keputusan, baik dalam persoalan agama maupun kebijakan politik. Ia lahir dan hidup di basis komunitas NU dan pernah aktif di organisasi Islam terbesar di Indonesia tersebut. Ia juga pernah bergabung di Muhammadiyah, tetapi kemudian ia keluar, karena ada perbedaan pandangan yang bersifat fundamental. Dari sisi pandangan keagamaan, Kiai Misbah memiliki sejumlah pendapat yang di kalangan NU seringkali dipandang kontroversial. Misalnya, ia mengharamkan bank, tasyakuran, dan peringatan atas orang yang wafat (*ḥaul*). Ia juga mengharamkan dunia perbankan, karena menurutnya di dalamnya telah tercampur dengan sistem riba yang dengan jelas dan tegas diharamkan dalam Al-Qur'an.[22] Adapun acara *ḥaul*, menurutnya merupakan bagian dari perbuatan menghamburkan uang yang tidak memiliki nilai manfaat dan bertentangan dengan Rasul, karena Rasul, para Sahabat serta Tābi'īn tidak pernah melaksanakan acara *ḥaul.*[23]

Pada saat yang sama, selain mengkritik praktik keagamaan yang ada dalam tradisi NU, ia juga mengkritik gerakan yang menolak praktik bermazhab yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan Persis. Dalam buku *Anda Ahlusunnah Anda Bermadzhab,* Misbah mengkritik orang yang mengharamkan praktik bermadzab. Alasan yang dibangun cukup sederhana, yaitu bagaimana mungkin seorang Muslim yang keilmuannya pas-pasan mengambil kesimpulan hukum agama Islam

---

[21] Wawancara dengan K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah Zainul Mustafa, di Bangilan, Tuban, pada 16 Juli 2010.

[22] Wawancara dengan K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah Mustafa, di Bangilan, Tuban, pada 16 Juli 2010.

[23] Lebih lengkap baca Misbah Mustafa, *Shalat dan Tatakrama*, hlm. 80.

langsung dari Al-Qur'an dan hadis. Selanjutnya, ia mengajak umat Islam untuk tidak menyudutkan salah satu golongan yang ada dalam Islam, karena sikap semacam itu hanya akan menimbulkan fitnah dan perpecahan di kalangan umat Islam sendiri.[24]

Penafsir ketiga yang sejak di era 1980-an telah memiliki identitas keulamaan adalah M. Quraish Shihab. Ia dikenal sebagai seorang pakar tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Secara akademik, spesialisasi ini diperolehnya melalui kuliah di Universitas Al-Azhar Mesir di bidang tafsir Al-Qur'an. Quraish lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944. Meraih gelar Lc., M.A., dan Doktor di bidang tafsir dan hadis dari Universitas al-Azhar. Yudisium *Summa Cum Laude* disertai penghargaan tingkat I (*mumtaz ma'a martabāt asy-syaraf al-aulā*) diperolehnya atas disertasinya berjudul *Nazhm ad-Durar li al-Biqā'ī: Taḥqīq wa Dirāsah.* Hal ini meneguhkan keulamaannya di bidang tafsir. Bahkan, ia merupakan orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar doktor dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an di Universitas al-Azhar.[25]

Secara sosial, keulamaan Quraish diperkuat dengan peran-perannya di berbagai lembaga dan organisasi sosial Islam. Di antaranya, ia pernah menjadi Ketua MUI Pusat (sejak 1984), anggota Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI (sejak 1989), dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989). Ia juga banyak terlibat dalam beberapa organisasi profesional, antara lain pernah menjadi Pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syari'ah, Pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan Asisten Ketua Umum ICMI.

Atas dasar keulamaannya ini, ia pernah menjabat Menteri Agama dalam Kabinet Pembangunan VII tahun 1998 di era rezim Orde Baru yang dilantik pada 16 Maret 1998 berdasarkan keputusan Presiden RI no. 62/M tahun 1998.[26] Jabatan Menteri Agama yang

---

[24] Misbah Mustafa, *Anda Ahlusunnah Anda Bermadzhab* (Bangilan: Al-Misbah, 2006), hlm. 47.

[25] Lihat lembar suplemen rubrik profil yang ditulis oleh Arief Subhan dengan judul "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat: Menguak Pemikiran M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an,* No. 5, Vol. IV, Th. 1993, hlm. 11.

[26] Lihat P.N.H. Simanjuntak, *Kabinet-Kabinet Republik Indonesia dari Awal Kemerdekaan sampai Reformasi* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003), hlm. 386.

diembannya ini usai, setelah Presiden Soeharto lengser dari kursi kepresidenan pada 21 Mei 1998 karena desakan gerakan reformasi dari para mahasiswa, akademisi, dan aktivisi LSM.

Setelah tidak menjabat sebagai menteri Agama, Quraish semakin aktif menulis buku-buku keislaman dan mendedikasikan hidupnya dalam kegiatan pengajaran Al-Qur'an serta aktif mengisi acara keagamaan di berbagai tempat dan sejumlah stasiun televisi di Indonesia. Melalui Pusat Studi Al-Qur'an—sebuah lembaga yang ia dirikan yang bergerak di bidang pengkajian Al-Qur'an dan kaderisasi mufasir di Indonesia—ia merintis dan merancang bagaimana Al-Qur'an dipahami dan bisa membumi di masyarakat Muslim Indonesia dan bagaimana lahir para generasi yang memiliki kemampuan dalam memahami kandungan Al-Qur'an tersebut secara baik. Gagasan dan cita-citanya ini diwujudkan dalam pendirian berbagai lembaga, yaitu didirikan Yayasan dan Penerbit Lentera Hati untuk menerbitkan karya-karyanya dan Pesantren Baitul Qur'an Jakarta sebagai salah satu wadah kaderisasi mufasir.

Memasuki era 1990-an, banyak penulis tafsir yang mempunyai identitas keulamaan, tetapi mereka lebih banyak beraktivitas di dunia akademik. Tafsir-tafsir yang mereka tulis, di antaranya, lahir dari kepentingan tugas akademik. Selain mereka yang pada era sebelumnya telah menerbitkan karya-karyanya, seperti M. Quraish Shihab, muncul nama-nama baru yang di antara mereka berperan aktif dalam pengembangan pemikiran Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam, menjadi penulis buku, dan da'i. Tafsir yang mereka tulis, sebagaimana akan dikemukaan pada bagian selanjutnya, merupakan hasil riset mendalam dalam rangka penulisan disertasi, tulisan di media massa, dan atau adaptasi dari materi-materi ceramah. Jalaluddin Rakhmat dan Didin Hafidhuddin, misalnya, adalah seorang ulama yang dikenal sebagai akademisi dan da'i yang menjalani karier keilmuannya di dunia akademik. Demikian juga halnya dengan Machasin, Nasaruddin Umar, M. Ghalib, dan Harifuddin Cawidu. Mereka ini menulis tafsir dalam konteks tugas akademik.

2. Identitas Sosial Cendekiawan-Akademisi

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, yang dimaksud dengan cendekiawan adalah orang yang memiliki sikap hidup yang terus-menerus meningkatkan kemampuan berpikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu. Adapun akademisi adalah seseorang yang berpendidikan tinggi atau menjadi subjek yang beraktivitas di perguruan tinggi.[27]

Di era rezim Orde Baru, terdapat para penulis tafsir yang secara sosial dikenal dengan identitas cendekiawan dan akademisi. Mereka itu bergerak dengan peran-peran yang dimainkan di dunia akademik sebagai pengajar dan selalu membangun dedikasi dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Basis sosial dan genealogi keilmuan mereka cukup beragam serta tidak selalu hanya spesifik menekuni bidang tafsir Al-Qur'an. Jalaluddin Rakhmat dan M. Dawam Rahardjo merupakan contoh tentang akademisi yang bidang keilmuan yang ditekuninya secara formal di luar tradisi keilmuan tafsir, tetapi mereka berdua menulis tafsir Al-Qur'an. Jalal dikenal sebagai ahli ilmu komunikasi, adapun Dawam dikenal sebagai ahli di bidang ilmu sosial dan ekonomi.

Jalal adalah seorang pengajar dan kolumnis di media massa yang sejak kecil dibesarkan dalam tradisi keislaman yang kuat. Ia lahir di Bojongsalam, Rancaekek Bandung, pada 29 Agustus 1949.[28] Menjelang lulus SMA, meskipun Jalal dididik dalam tradisi NU, ia mulai mengikuti berbagai kegiatan yang diselenggarakan oleh Persis (Persatuan Islam) di Bandung. Ia mulai mengenal para pemikir modernis, seperti A. Hassan, Hasbi ash-Shiddieqy, dan Moenawar Chalil. Setelah sempat aktif di Persis, ia kemudian ikut training para kader Muhammadiyah. Jalal pun sempat menjadi kader Muhammadiyah yang fanatik. Hanya berbekal Himpunan Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah, ia berdakwah di kampungnya untuk memperjuangkan doktrin-doktrin Muhammadiyah.[29]

---

[27] Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan.

[28] Wawancara Dedy Djamaluddin Malik dengan H. Odang, salah seorang kakak Jalaluddin Rakhmat, pada 6 Nopember 1989. Lihat juga Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 140.

[29] Lihat Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia,* hlm. 147.

Setelah lulus SMA, Jalal melanjutkan pendidikan di Universitas Padjadjaran Bandung, mengambil bidang ilmu komunikasi. Pada 1980 ia memperoleh beasiswa *Fullbright* untuk melanjutkan studi ke Amerika Serikat. Di negeri Paman Sam itu, ia mengambil spesialisasi ilmu komunikasi di Iowa State University.[30] Pada 1982, Jalal berhasil meraih *Master of Science* di bidang komunikasi dengan menulis tesis berjudul "A Model for the Study of Mass Effects on Political Leaders".[31]

Sepulang dari Amerika, tulisan-tulisan Jalal banyak dipublikasikan dalam bentuk buku, khususnya bidang ilmu komunikasi.[32] Pemikiran Jalal, baik yang dikemukakan melalui ceramah maupun tulisan, selalu berkaitan dengan prinsip-prinsip Islam. Dan di antara gagasan-gagasannya itu, seringkali menyulut kontroversi di tengah masyarakat. Pada era awal 1990-an, ketika rezim Orde Baru masih sangat kuat menguasai ubun-ubun setiap orang, melalui tulisan-tulisannya, Jalal mulai tampil sebagai pembela kepentingan-kepentingan rakyat yang dia istilahkan sebagai kaum *mustaḍ'afīn,* yaitu golongan yang tertindas, baik secara ekonomi, sosial, maupun politik. Pilihannya ini tentu kurang disukai

---

[30] Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Khutbah-Khutbah di Amerika,* cetakan 1 (Bandung: Rosda Karya, 1988).

[31] Universitas Paramadina pada 25/11/2011 pernah mengeluarkan biodata resmi Jalaluddin Rakhmat. Di situ disebutkan bahwa yang bersangkutan pernah menempuh S1 di Unpad Jurusan Communication Science, S2 di IOWA State University USA, lulus tahun 1981 dan terakhir S3 di Australian Nasional University lulus pada tahun 1997. Gelar doktor Jalal ini oleh LPPI Makassar dipermasalahkan, karena ternyata Jalal tidak pernah lulus kuliah S3. Universitas Padjajaran melalui surat resmi nomor: 9586/UN6.RKT/KU/2012 memberikan penjelasan bahwa Jalal belum memiliki gelar Guru Besar dan secara administratif pihak kampus belum pernah menerima ijazah doktoralnya. Selengkapnya, lihat www.lppimakassar.com. Diakses pada 20 Agustus 2018.

[32] Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia,* hlm. 147. Karya pertamanya, *Retorika Modern,* yang ditulis sebelum berangkat ke Amerika, pada 1982 diterbitkan oleh Academika Bandung. Setelah itu, disusul beberapa karyanya yang lain, yaitu *Analisis Isi* (Bandung: Remaja Rosdakarya,1983), *Metode Penelitian Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1984), dan *Psikologi Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1985). Sedangkan karya-karyanya di bidang keislaman, misalnya *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1986), *Khutbah-Khutbah di Amerika* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1988), *Rintihan Suci Ahlul Bait* (Bandung: Remaja Rosdakarya 1988), *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1991), *Tafsir bil Ma'tsur* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), *Renungan-Renungan Sufistik* (Bandung: Mizan, 1993), *Catatan Kang Jalal* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), *Reformasi Sufistik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), dan *Tafsir Sufi al-Fatihah: Mukadimah* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999).

oleh sebagian kalangan tua dan tentu saja oleh rezim ketika itu. Ia juga seringkali memperkenalkan gagasan-gagasan mazhab Syi'ah.[33] Karena tulisan-tulisan dan pikirannya yang simpatik kepada Syi'ah ini, Jalal dicap sebagai tokoh Syi'ah di Indonesia.[34] Menghadapi tuduhan semacam itu, dengan lugas Jalal menjawabnya, "*Anā Sunnī wa Syi'ī.*"[35] Namun, dalam perkembangannya, kita memperoleh kejelasan bahwa pada kenyataannya Jalal memang pengikut Syi'ah. Hal ini dapat kita lihat dari peran dia di Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) Bandung.[36] Di komunitas yang dideklarasikan di Gedung Asia Afrika pada 1 Juli 2000 ini, Jalal duduk sebagai Ketua Dewan Syura.[37]

Adapun M. Dawam Rahardjo dikenal sebagai ahli di bidang ilmu ekonomi dan kolumnis untuk masalah sosial keagamaan di berbagai media massa. Ia lahir di Solo pada 20 April 1942. Menurut pengakuannya, ia mulai meniti dunia pendidikan dari Sekolah Umum merangkap di Madrasah Diniyah. Di Madrasah Diniyah ini, Dawam belajar ilmu-ilmu dasar, seperti bahasa Arab, naḥwu, ṣaraf, balāghah, tajwīd, dan juga ilmu tafsir. Tetapi, ketika melanjutkan di jenjang Perguruan Tinggi, Dawam mengambil bidang ekonomi di

---

[33] Lihat kolom Nurcholish Madjid, "Jangan Biarkan Tuparev Menjadi Contradora", dalam *Tempo*, 26 Juli 1986, hlm. 86-87. Jalal, seperti diakuinya sendiri, memang sangat mengagumi pemikir-pemikir Syi'ah, seperti Murtadha Muthahhari dan Ali Syari'ati. Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Pengantar" untuk *Yayasan Muthahhari untuk Pencerahan Pemikiran Islam* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), hlm. 6; "Tentang Yayasan Muthahhari" dalam *al-Hikmah,* Jurnal Studi-Studi Islam, No. 7, Maret-Juni 1990, hlm. 101; dan Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif,* hlm. 64-69.

[34] Lihat klaim dalam "Pengantar Redaksi" *Ulumul Qur'an* untuk wawancara dengan Jalaluddin Rakhmat, "Dikotomi Sunni-Syi'ah Tidak Relevan Lagi", dalam *Ulumul Qur'an,* Vol. VI, No. 4. 1995, hlm. 92-103. Wawancara ini, dengan beberapa tulisan Jalal yang lain, kemudian dibukukan. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), hlm. 433.

[35] Lihat wawancara Majalah *Amanah* dengan Jalaluddin Rahmat, Edisi 21 September 1989, hlm. 110-118. Mengenai pandangan-pandangan Jalal tentang Syi'ah, lihat Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan,* hlm. 423-479.

[36] Terkait dengan ini, lihat selengkapnya dalam Achmad Muchaddam Fahham, "Gerakan Keagamaan Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) di Bandung Jawa Barat", *Disertasi,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

[37] Ketika Ijabi pertama kali dideklarasikan, Jalaluddin Rakhmat dipilih sebagai Ketua Dewan Syura dan Dr. Ir. Dimitri Mahayana, M.Eng sebagai Ketua Umum Tanfidziyah. Selengkapnya, lihat www.majulahijabi.org/sejarah -singkat.html. Diakses pada 3 Nopember 2013.

Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Di kampus yang bergengsi ini, ia memperoleh gelar sarjana lengkap pada 1969.[38]

Reputasinya di bidang ilmu ekonomi diakui oleh banyak kalangan akademik. Hal ini bisa kita lihat dari berbagai apresiasi yang diberikan oleh dunia kampus. Misalnya, pada 1993 Dawam diangkat menjadi Guru Besar Ekonomi Pembangunan pada Universitas Muhammadiyah Malang dan pernah diberi amanah menjadi rektor Universitas Islam 45 Bekasi (UNISMA). Di samping aktif di dunia akademik, Dawam juga aktif sebagai salah satu ketua ICMI se-Indonesia, ketua Yayasan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), dan pemimpin Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*. Sejumlah buku yang pernah dia tulis secara umum berbicara tentang masalah-masalah sosial ekonomi di Indonesia.[39]

Selain Dawam dan Jalal, basis identitas dunia akademik juga kita temukan pada Didin Hafiduddin. Didin dikenal sebagai seorang ulama, da'i, dan cendekiawan Muslim Indonesia yang mempunyai perhatian khusus terhadap bidang pemberdayaan ekonomi umat Islam. Di samping dikenal sebagai kiai dan da'i, Didin pernah aktif di dunia politik. Ia lahir di Bogor pada 21 Oktober 1951, anak ketiga dari sepuluh bersaudara dari pasangan Ajengan Mamad Maturidy (w. 1986) dan Hj. Neneng Nafsiah (w. 1999). Sejak kecil ia dididik dasar-dasar keagamaan Islam oleh ayahnya sendiri—ketika itu ayahnya memimpin Pesantren Riyadul Jinan, Cibungbulang, Bogor—dan dikader untuk menjadi da'i.[40]

Sejak tahun 1980, ia mengasuh mata kuliah Pendidikan Agama Islam di Institut Pertanian Bogor (IPB) dan Tafsir Al-Qur'an di Fakultas

---

[38] Lihat "Daftar Riwayat Hidup", dalam M. Dawam Rahardjo (peny.), *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Press, 1987), hlm. 249.

[39] Lihat misalnya, di antaranya *Esei-esei Ekonomi dan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1983), *Transformasi Pertanian, Industrialisasi, dan Kesempatan Kerja* (Jakarta: UI Press, 1985), *Perekonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis* (Jakarta: LP3ES, 1986), *Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), *Etika Bisnis dan Manajemen, Kapitalisme Dulu dan Sekarang* (Jakarta: LP3ES, 1986), *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1992), serta beberapa buku yang ia menjadi editornya, seperti: *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafiti, 1985) dan *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985).

[40] Untuk uraian biografi ini lihat cover belakang di buku Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri*. Lihat juga Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Insan Madani, 2007).

Agama Islam Universitas Ibn Khaldun (UIKA) Bogor. Beberapa jabatan di dunia kampus pernah diembannya, di antaranya menjadi Dekan Fakultas Agama Islam UIKA Bogor (sejak 1994), Ketua Program Magister Agama Islam pada Pascasarjana UIKA Bogor, dan pemimpin Pesantren Mahasiswa dan Sarjana Ulil Albab, Bogor (sejak 1987). Selain itu, ia juga pernah menjadi sekretaris Majelis Pimpinan Badan Kerjasama Pondok Pesantren Indonesia, dan menjadi pembimbing Yayasan Islam Kalimah Thayyibah: sebuah wahana pembinaan profesional muda berakidah kuat dan berjiwa kewiraswastaan di bidang bisnis melalui Pesantren Profesional Muda Ulil Albab, Bogor yang didirikan pada 24 Desember 1999.[41]

Ada beberapa jabatan lain yang diembannya yang memperlihatkan perhatiannya pada pemberdayaan ekonomi umat, yaitu sebagai anggota Dewan Syariah Dompet Dhu'afa Republika; pengasuh rubrik konsultasi zakat, infak, shadaqah (ZIS) di Harian *Republika*; anggota pleno Forum Zakat; ketua Dewan Syariah BPRS Amanah Ummah Leuwiliang, Bogor; anggota Dewan Pertimbangan BAZIS DKI Jakarta; anggota Dewan Syariah Nasional MUI; anggota Dewan Syariah Asuransi Takaful Indonesia; dan anggota Dewan Syariah PT Permodalan Nasional Madani (PNM) Investment Management.[42]

Pada pemilu tahun 1999, oleh Partai Keadilan, Didin didaulat untuk menjadi calon Presiden Republik Indonesia. Namun mengingat kenyataan politik di Indonesia saat itu, dirinya menjadi ragu untuk kembali ke gelanggang politik. Pengalamannya ketika ikut aktif di dunia partai politik, memberikan kesan yang kuat bahwa seorang politikus harus pandai bersilat lidah, berkelit, dan berbicara berbelit-belit.[43] Dan perilaku semacam ini, bukan bagian dari tabiat dirinya.[44]

---

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

[43] Lihat rubrik Tamu Kita "Kampanye Zakat Calon Presiden", Majalah *Gatra,* No. 11, Tahun VIII, 2 Februari 2002, hlm. 58-59.

[44] Selain aktif sebagai dan di dunia sosial, Didin juga menulis banyak buku, baik terjemahan maupun karya sendiri. Di antara karya terjemahannya adalah *Fiqh Az-Zakāh* dan *Daur al-Qiyām wa al-Akhlāq al-Iqtiṣādi al-Islāmī* karya Yūsuf Qarḍāwī, *Minhāj al-Muslim* karya Muḥammad Abū Bakr al-Jaziri, dan *Isrā'iliyyāt fiat-Tafsīr wa al-Ḥadīś* karya Muḥammad Ḥusain az-Zahabī. Adapun buku yang ditulisnya, di antaranya adalah *Dakwah Aktual* (1998), *Panduan Praktis Zakat, Infaq, dan Shadaqah* (1998), *Zakat dalam Perekonomian Modern* (2002), *Membentuk Pribadi Qur'ani* (2002), *Solusi Islam atas Problematika Umat* (karya bersama Am Saefuddin (2001), *Islam Aplikatif* (2003), dan *Tafsir al-Hijri.*

Selain nama-nama di atas, pada era 1990-an terdapat banyak penulis tafsir yang aktif di bidang akademik, khususnya di bidang kajian-kajian keislaman dan secara umum mereka berperan aktif di dunia pendidikan. Mereka ini adalah Abdoel Moerad Oesman, Jalaluddin Rahman, Harifuddin Cawidu, Muhammad Ghalib, Machasin, Nasaruddin Umar, dan Musa Asy'arie. Mereka ini mendedikasikan diri di dunia akademik, di samping memainkan peran-peran sosial keagamaan dan birokrasi di sejumlah lembaga dan ormas Islam. Abdoel Moerad Oesman, misalnya, adalah tokoh pejuang kemerdekaan. Ia pernah aktif menjadi lasykar Hisbullah dan menjadi lasykar dalam operasi penumpasan Gerakan 30 September 1965, serta aktif di dunia akademik. Ia lahir di Sungai Tanang Bukittinggi, pada 3 Maret 1924 dari pasangan Sarikam dan Labai Oesman el-Maliki, seorang murid Abdul Karim Amrullah di Surau Jembatan Besi, Padang Panjang. Pendidikan Abdoel Moerad Usman dimulai dari pendidikan Standard School Muhammadiyah Medan, Thawalib Padang Panjang, dan kemudian di IAIN Jakarta.[45]

Peran Abdoel Moerad Oesman di dunia akademik bisa kita lihat dari aktivitasnya sebagai dosen dan beberapa posisi struktural di Perguruan Tinggi yang pernah ia duduki. Di antaranya, ia pernah menjadi Rektor Universitas Darul Mukminin Jakarta, Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Pekanbaru, Rektor IAIN Pekanbaru, dan Rektor IAIN Ujungpandang Sulawesi Selatan.[46]

Penulis tafsir dengan identitas sosial cendekiawan selanjutnya adalah Jalaluddin Rahman. Ia termasuk salah seorang generasi awal yang secara akademik belajar ilmu tafsir Al-Qur'an kepada M. Quraish Shihab di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia adalah dosen di IAIN Alauddin Ujungpandang. Disiplin ilmu yang dia tekuni adalah bahasa dan sastra Arab. Di bidang ini, ia mengambil program S2 dan pada September 1982 ia mengikuti program S3 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam rangka menyelesaikan program doktoralnya tersebut, Jalaluddin Rahman menulis disertasi berjudul "Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an" di bawah bimbingan M. Quraish Shihab dan Agustiar.

---

[45] Lihat sampul belakang pada buku Abdoel Moerad Oesman, *Hikmah: Tafsir Ayat-ayat Dakwah,* cetakan 1 (Jakarta: Kalam Mulia, 1991).

[46] Lihat *ibid.*

Segenerasi Rahman, terdapat sosok Harifuddin Cawidu. Ia juga termasuk generasi awal yang secara akademik berguru di bidang ilmu tafsir Al-Qur'an kepada Quraish di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ketika menulis disertasi, ia juga dibimbing oleh M. Quraish Shihab bersama Nurcholish Madjid. Harifuddin lahir di Maroangin, Enrekang pada 1951. Jenjang pendidikan dasar dia selesaikan di kampung halamannya sendiri, begitu juga pendidikan tingkat Aliyah. Setelah lulus dari Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang, ia melanjutkan studi S2 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan lulus pada 1985. Di kampus yang sama pula, ia mengambil Program Doktor dan lulus pada 1989.

Di dunia kampus, Harifuddin memainkan berbagai peran akademis secara aktif. Di antaranya pernah menjadi Ketua Jurusan Akidah-Filsafat di Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang dan Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Muslim Indonesia Ujungpandang. Disertasinya berjudul "Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik" diujikan pada 27 Maret 1989. Disertasi ini yang kemudian diterbitkan pertama kali oleh penerbit Bulan Bintang Jakarta pada April 1991.[47] Buku-bukunya yang lain di antaranya, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat dan Humaniora,* ditulis bersama M. Rasyidi diterbitkan oleh Bulan Bintang Jakarta pada 1986.[48]

Selain Harifuddin Cawidu dan Jalaluddin Rahman, Muhammad Ghalib juga merupakan generasi di awal era 1990-an yang secara akademik pernah berguru kepada Quraish di Pascasarjana IAIN Jakarta. Ia lahir pada 1 Oktober 1959 di Banyorang, Bantaeng, Sulawesi Selatan, dari pasangan H. Mattola dan Siti Hafsah. Jenjang pendidikan Sekolah Dasar dia tempuh di tanah kelahirannya. Pada 1971, ia lulus dari SDN dan kemudian pada 1974 ia lulus dari Madrasah Ma'arif. Setelah lulus dari SMP Negeri, ia meneruskan pendidikannya di Pendidikan Guru Agama, selama 4 tahun, di Bulukumba dan di PGA selama 6 tahun, lulus pada 1977.[49]

---

[47] Lihat "Kata Pengantar", dalam Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. vii.

[48] Lihat halaman "Biografi Penulis Tentang Harifuddin Cawidu", dalam artikel Harifuddin Cawidu dalam *Pesantren,* No. 1/Vol. VIII/1991, hlm. 112.

[49] Lihat halaman tentang penulis dalam Muhammad Galib M., *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 1998.

Setahun berselang, tepatnya pada 1978, ia masuk ke jenjang Perguruan Tinggi di Fakultas Dakwah IAIN Alauddin di Bulukumba, dan pada 1981, ia lulus dengan menyandang gelar Sarjana Muda. Pada 1990, ia mengambil program S2 di IAIN Alauddin Ujungpandang, lulus pada 1993, dan masuk Program S3 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, lulus pada 1997. Ketika di program S3 ini, ia menulis disertasi di bidang tafsir Al-Qur'an, berjudul "Wawasan Al-Qur'an tentang Ahl al-Kitab". Disertasinya ini kemudian diterbitkan secara massal oleh Paramadina Jakarta pada Mei 1998, tepat pada era ketika terjadi gerakan reformasi yang berujung pada berakhirnya kekuasaan rezim Orde Baru.

Sejak tahun 1987, Ghalib menjadi pengajar di almamaternya, yaitu Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang dengan spesialisasi mata kuliah Tafsir Al-Qur'an. Di luar lingkungan IAIN, ia juga mengajar di berbagai kampus ternama sesuai dengan bidang ilmu yang ia tekuni. Misalnya, di Universitas Muslim Indonesia, Universitas Muhammadiyah Makassar, dan Sekolah Tinggi Agama Islam al-Furqan. Ketiga kampus ini, berada di Ujungpandang.[50]

Penulis tafsir lain yang aktif di dunia akademik adalah Machasin. Ia adalah Guru Besar di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Machasin lahir di Purworejo, Jawa Tengah, pada 13 Oktober 1956 dari keluarga dengan tradisi NU yang kuat. Usai menyelesaikan pendidikan di Madrasah Wajib Belajar al-Ma'arif NU pada 1967, ia masuk di PGAP di Purworejo dan lulus pada 1971. Di kota yang sama, ia kemudian melanjutkan ke PGAA, lulus pada 1973. Pada tahun yang sama, ia hijrah ke Yogyakarta, untuk kuliah di IAIN Sunan Kalijaga. Di sini, Machasin kuliah di Fakultas Adab, Jurusan Sastra Arab. Di jenjang S1 ini, ia selesaikan pada 1979. Di Perguruan Tinggi yang sama, ia mengambil program S2, Jurusan Akidah dan Filsafat. Jenjang S2 ini dia selesaikan pada 1988 dengan menulis tesis berjudul "Kebebasan Manusia dan Kekuasaan Allah dalam Al-Qur'an". Tesisnya ini, merupakan kajian tafsir tematis atas ayat-ayat Al-Qur'an tentang kebebasan manusia dan kekuasaan Allah. Kajiannya inilah yang kemudian dipublikasikan secara umum dalam bentuk buku berjudul *Menyelami Kebebasan Manusia*.[51]

---

[50] *Ibid.*

[51] Lihat halaman "Biodata Penulis", dalam Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

Di sela-sela kesibukannya sebagai pengajar di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia mengambil program S3 di Perguruan Tinggi yang sama. Pada 1994 program doktoralnya dia selesaikan dengan menulis disertasi berjudul "al-Qadi 'Abd al-Jabbar dan Ayat-Ayat Mutasyabbihat Al-Qur'an"[52] di bawah promotor A. Mukti Ali, Harun Nasution, dan P.S. Van Koningsveld.[53] Sebelumnya, pada 1989-1990, ia mengikuti Program INIS, yaitu *Summer Course of English* di SOAS, London, pada 1989; kuliah-kuliah keislaman di Universitas Leiden, pada 1989-1990; dan di Institut Belanda, Kairo, pada 1990.[54]

Machasin memiliki akses dan penguasaan yang baik terhadap literatur Arab klasik maupun modern. Selain bahasa Arab,[55] ia juga menguasai bahasa Inggris, Prancis,[56] Jawa, dan Madura. Pada 2001, ia dikukuhkan sebagai Guru Besar bidang sastra Arab di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain aktif dalam kegiatan akademik di almamaternya, ia juga menjadi pengurus NU di Daerah Istimewa Yogyakarta hingga menjadi pengurus di PBNU. Ia juga pernah dipercaya menjadi Direktur Pendidikan Tinggi Islam Jakarta (periode 2008-2011) dan pada 2012 menjadi Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI dan kemudian menjadi staf ahli Menteri Agama RI.

Basis identitas sosial akademik juga dapat kita lihat pada sosok Musa Asy'arie, dosen Filsafat Islam di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia lahir di Pekalongan, pada 31 Desember 1951. Setelah lulus dari Sekolah Rakyat Muhammadiyah Pekajangan tahun 1963, ia melanjutkan ke Sekolah Menengah Pertama Muhammadiyah Pekajangan. Baru kelas dua di sekolah tersebut, oleh orangtuanya,

---

[52] Disertasinya ini telah diterbitkan oleh penerbit LKiS. Lihat Machasin, *al-Qadi 'Abd al-Jabbar dan Ayat-Ayat Mutasyabbihat Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

[53] Lihat halaman "Biodata Penulis", dalam Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an*.

[54] *Ibid.*

[55] Kemampuan bahasa Arabnya ini dibuktikan dengan menerjemah buku berbahasa Arab *Kitāb Mutasyābih Al-Qur'ān wa al-Ḥadīś* karya Syaikh al-Imām al-'Ālim al-'Allāmah Syaikh al-Islām Muftī al-Anām Syam ad-Dīn Muḥammad bin al-Labban. Lihat Syam ad-Dīn Muḥammad bin al-Labban, *Tuhan pun Lalu Tertawa: Rasionalisasi Bacaan-bacaan Teks Suci* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[56] Kemampuannya dalam bahasa Prancis ini terlihat dalam hasil terjemahannya atas buku Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran,* ke dalam bsahasa Indonesia. Lihat Muhamhed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an,* terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

ia dikirim untuk belajar di Pondok Pesantren Tremas Pacitan pada 1964.

Selama 6 tahun ia belajar di pesantren tersebut, kemudian pada 1970, ia kuliah di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menamatkan Sarjana Muda pada 1974 dengan risalah berjudul "Peranan Pamong dalam Paguyuban Sumarah di Surakarta". Sarjana Lengkapnya ia peroleh pada 1977 dengan menulis skripsi berjudul "Etika dalam Pembangunan Manusia Seutuhnya". Sejak tahun 1983, ia menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dua tahun berselang, ia diterima untuk menempuh studi program doktor bebas terkendali di bawah bimbingan Harun Nasution dan Umar Kayam. Enam tahun kemudian, tepatnya pada 26 Januari 1991, disertasi yang ia tulis berjudul "Manusia sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an" disidangkan dan memperoleh predikat memuaskan.[57]

Dalam disertasinya itu, ia menyusun ayat-ayat Al-Qur'an terkait tema bahasan yang didasarkan pada hubungan yang logis antar-ayat serta satu dengan yang lainnya bisa saling-menjelaskan, sehingga Al-Qur'an berbicara sendiri secara utuh. Prinsip metodologis semacam ini mirip dengan yang dilakukan oleh Fazlur Rahman.[58] Hal ini wajar, karena selama setahun menulis disertasi pada 1986, atas bantuan The Asia Foundation, ia berkesempatan menjadi mahasiswa tamu pada The University of Iowa dan The University of Chicago serta menjalani kuliah Islamic Philosophy dan Reading on the Quran dari Fazlur Rahman, selama satu semester.[59]

Selain mengajar, ia juga aktif dalam kajian filsafat. Pada 1983 ia mendirikan Kelompok Pengkajian Filsafat Islam IAIN Sunan Kalijaga. Pada 1985-1989 ia menjadi Kepala Pusat Studi Filsafat dan Kebudayaan Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pada 1985 ia menjadi anggota Tim Inti untuk Studi Penelitian Man Power Planning, sebuah riset kerja sama LP3Y (Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerbitan) dengan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.[60]

---

[57] Lihat Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, cetakan 1 (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hlm. 174

[58] *Ibid.,* hlm. xii.

[59] *Ibid.,* hlm. 174. Lihat juga halaman "Tentang Penulis", dalam Musa Asy'arie, *Filsafat Islam, Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: Lesfi, 1999).

[60] *Ibid.*

Musa juga aktif menjadi pengurus ICMI Yogyakarta dan di berbagai kegiatan bisnis. Di antaranya, ia pernah dipercaya menjadi Ketua Umum Koperasi Batur Jaya (1990-1992), Direktur Utama PT Sankyo Kurnia Indonesia, Direktur Utama PT Baja Kurnia, dan Ketua Bidang Industri Kecil APLINDO (Asosiasi Pengecoran Logam Indonesia).[61]

Di era rezim Orde Baru, sejumlah penghargaan pernah ia terima. Di antaranya Byasa Bhakti Upapradana, penghargaan atas pelayanan publik dari Gubernur Jawa Tengah pada 17 Agustus 1991; Upakarti Bidang Pengabdian dan Pengembangan Industri Kecil dari Presiden Republik Indonesia, pada 28 Desember 1991; dan Pengusaha Berprestasi tahun 1997 dari Yayasan Nirwana Indonesia pada 8 November 1997.[62] Pada era reformasi, ia pernah dipercaya menjadi anggota Lembaga Sensor Film untuk periode tahun 2005-2008, Penasihat Khusus Menteri Perindustrian dan Perdagangan Republik Indonesia, Bidang Pengembangan Usaha Kecil dan Menengah pada periode tahun 2002-2004, anggota Dewan Pengawas Televisi Republik Indonesia periode tahun 2006-2011, dan Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta periode tahun 2010-2014.[63]

---

[61] *Ibid.*

[62] Lihat, http://id.m.wikipedia.org/wiki/Musa_Asy'arie. Diakses pada 12 Oktober 2018.

[63] *Ibid.* Sebagai akademisi, Musa juga menulis sejumlah buku dan artikel dengan beragam topik. Di antara bukunya yang telah dipublikasikan adalah *Berfikir Multidimensional dalam Islam* (Yogyakarta: MBM, 2009); *Berfikir Multidimensional Keluar dari Krisis Bangsa* (Yogyakarta: MBM, 2009); *Manusia Multidimensional Perspektif Qur'anik* (Yogyakarta: MBM, 2009); *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan* (Yogyakarta: LESFI, 2005); *Islam Keseimbangan* (Yogyakarta: LESFI, 2005); *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan* (Yogyakarta: LESFI, 2002); *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual* (Yogyakarta: LESFI, 2001); *Keluar dari Krisis Multi Dimensional* (Yogyakarta: LESFI, 2001); *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999); *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan* (Yogyakarta: LESFI-Institut Logam, 1997); *Islam Etos Kerja dan Budaya Jawa, dalam Ruh Islam dan Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa* (Yogyakarta: LESFI: 1996); "Konsep Qur'anik tentang Strategi Kebudayaan", dalam Abdul Basir Solissa (ed.), *Al-Qur'an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi* (Yogyakrta: LESFI, 1993); "'Filsafat Islam: Suatu Tinjauan Ontologis", dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis Prospektif* (Yogyakrta: LESFI, 1993); *Manusia Sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1991); "Jalan Islami dalam Peta Kebudayaan", dalam *Dinamika Budaya dan Politik dalam Pembangunan* (Yogyakarta: LESFI, 1991). Adapun karya yang dieditorinya, di antaranya adalah *Pemuda dan Perkembangan IPTEK dalam Perspektif Agama* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1989); *Agama Kebudayaan dan Pembangunan* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988); dan *Islam, Kebebasan, dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Sinar Harapan, 1986).

Menyusul peran tokoh-tokoh di atas, pada akhir dekade 1990-an, tampil Nasaruddin Umar, seorang akademisi yang ikut menyemarakkan kajian Al-Qur'an di Indonesia. Ia lahir di Ujung-Bone, Sulawesi Selatan, pada 23 Juni 1959, dari pasangan H. Andi Muhammad Umar dan Hj. Andi Bunga Tungke. Seperti halnya Machasin, ia dibesarkan dalam tradisi NU dan dari keluarga yang mempunyai perhatian besar terhadap ilmu-ilmu keislaman. Pendidikan formalnya ditempuh mula-mula di Sekolah Dasar Negeri di Ujung-Bone selama 6 tahun, lulus pada 1970, kemudian dilanjutkan di Madrasah Ibtidaiyah selama 6 tahun, di Pesantren As'adiyah Sengkang, lulus pada 1971. Ia juga pernah mengikuti Pendidikan Guru Agama selama 4 tahun, di pesantren yang sama, lulus pada 1974, dan mengikuti Pendidikan Guru Agama selama 6 tahun, juga di tempat yang sama, dan lulus pada 1976. Adapun tingkat Sarjana Muda dia tempuh di Fakultas Syariah IAIN Alauddin Ujungpandang, lulus pada 1980. Selanjutnya, tingkat Sarjana Lengkap dia tempuh di kampus yang sama pula, lulus pada 1984. Program S2 dan S3 dia jalani di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, masing-masing lulus pada 1992 dan 1998.[64]

Dalam rangka menyelesaikan program doktoralnya ini, Nasaruddin menulis disertasi berjudul "Perspektif Gender dalam Al-Qur'an", di bawah bimbingan M. Quraish Shihab dan H. Johan Hendrik Meuleman.[65] Disertasinya ini merupakan kajian komprehensif tentang kesetaraan gender dalam Al-Qur'an dengan memanfaatkan perspektif ilmu-ilmu sosial dan antropologi untuk memperoleh makna terdalam dari pesan-pesan Tuhan. Dalam rangka penulisan disertasi ini, ia memperoleh kesempatan menjadi *Visiting Student* di Mc. Gill University Kanada pada 1993-1994, *Visiting Student* di Leiden University pada 1994-1995, dan pernah mengikuti *Sandwich Program* di Paris University pada 1995. Ia pernah juga melakukan penelitian kepustakaan di beberapa Perguruan Tinggi di negara-negara Eropa pada 1993-1996.[66]

---

[64] Lihat Nasaruddin Umar, "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an", Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 12 Januari 2002, hlm. 65. Lihat juga http://id.m.wikipedia.org./wiki/nasaruddin-umar. Diakses pada 27 Oktober 2018.

[65] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. viii.

[66] *Ibid.*

Sebagai akademisi, Nasaruddin aktif mengajar di berbagai Perguruan Tinggi, seperti di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Program Pascasarjana Universitas Paramadina Mulya.[67] Ia juga aktif menjadi pengurus di Pusat Studi Al-Qur'an Jakarta, anggota di lembaga lintas agama untuk masyarakat dialog antarumat beragama, dan anggota tim penasihat Inggris-Indonesia yang didirikan oleh mantan Perdana Menteri Inggris, Tony Blair. Di pemerintahan era Presiden Susilo Bambang Yudoyono, Nasaruddin pernah dipercaya menjadi Direktur Bimas Islam Kementerian Agama RI dan kemudian pada 2012 diangkat oleh presiden sebagai Wakil Menteri Agama RI dalam Kabinet Indonesia Bersatu jilid dua.

Berbagai artikel keagamaan pernah ia tulis di berbagai media massa, jurnal, serta artikel dalam buku antologi. Di antaranya, *Pengantar Ulumul Qur'an,* sebuah buku yang diterbitkan oleh Baitul Qur'an Jakarta, pada 1996; artikel berjudul "Poligami" yang dimuat dalam *Bunga Rampai Pemikiran Ali Syari'ati,* diterbitkan oleh Pustaka Hidayah Jakarta, pada 1999; dan artikel berjudul "Perbandingan antar Aliran: Perbuatan Manusia", yang dimuat dalam *Sejarah Pemikiran dalam Islam,* sebuah buku yang disunting oleh Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, diterbitkan oleh Pustaka Antara Jakarta, pada 1996.[68]

Kita juga menemukan basis identitas sosial akademik dan ulama melekat pada sosok Sa'ad Abdul Wahid, Guru Besar bidang ilmu tafsir di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sa'ad lahir di Banyumas pada 1 Februari 1938. Setelah lulus dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia mengabdikan diri sebagai pengajar di almamaternya ini. Beberapa posisi struktural di birokrasi kampus pernah diamanahkan kepadanya. Di antaranya, menjadi Ketua Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Syari'ah (periode 1984-1990), Pembantu Dekan Bidang Akademik Fakultas Syari'ah (periode 1990-1992), dan Dekan Fakultas Syari'ah (periode 1992 –1998). Di samping aktif di kampus, ia juga aktif di berbagai kegiatan sosial keagamaan, seperti

[67] Mengenai berbagai aktivitas Nasaruddin secara lengkap bisa dilihat dalam riwayat hidupnya yang ditulis dalam, "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an", Pidato Pengukuhan Guru Besar tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 12 Januari 2002, hlm. 79.

[68] *Ibid.* Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an,* pada halaman sampul belakang.

di pesantren dan ormas Islam. Di antaranya, ia menjadi pengasuh Pondok Pesantren Pomeswami Kebarongan Banyumas, Wakil Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran PP Muhammadiyah periode 2000-2005, Pengurus Pembina PTUM Yogyakarta, dan Ketua Umum MUI Kota Yogyakarta periode 2001-2006.

Beberapa karya ilmiahnya tersebar di berbagai jurnal ilmiah, buku, dan dipresentasikan di berbagai kegiatan ilmiah. Misalnya, *Dirāsah fi Ma'āni Al-Qur'ān,* sebuah di bidang ilmu Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Yayasan Pomesmawi pada 1982; *I'jāz al-Qur'ān* diterbitkan oleh Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 1982; dan *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an* diterbitkan oleh CV Rajawali Jakarta pada 1988.[69] Selain menulis tema-tema seputar ilmu Al-Qur'an dalam bentuk buku, Sa'ad juga aktif menulis artikel tafsir yang dipublikasikan secara serial di Majalah *Suara Muhammadiyah,* sejak 1989.

Pada era 1990-an ini pula, kita menemukan seorang perempuan yang memiliki dan lekat dengan basis sosial dunia akademik. Berbagai kajian yang ia lakukan didedikasikan pada bidang ilmu tafsir dan kajian Al-Qur'an secara umum. Dia adalah Zaitunah Subhan. Ia lahir di Gresik, pada 10 Oktober 1950. Pendidikan formalnya diawali dari Sekolah Rakyat Negeri selama 6 tahun, Madrasah Ibtidaiyah sampai Tsanawiyah di Pesantren Maskumambang Gresik dan tingkat Aliyah selama 2 tahun di Pesantren Ihya al-Ulum Gresik. Pada 1967, ia melanjutkan studi di Fakultas Ushuluddin IAIN Surabaya dan lulus Sarjana Muda pada tahun 1970. Empat tahun berselang, Sarjana Lengkap dia raih dari Jurusan Perbandingan Agama di kampus yang sama. Sebelum diwisuda, ia menjalani tugas belajar di Universitas al-Azhar, Dirasat al-Ulya (tingkat Magister) Kulliyat al-Banat Kairo Mesir sampai tahun 1978. Sepulang dari Mesir, ia aktif di almamaternya sebagai dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin. Pada 1996 ia mengikuti Program Doktor Bebas Terkendali angkatan pertama tahun 1996/1997. Ia menulis disertasi berjudul "Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam" di bawah bimbingan

[69] Dalam daftar karya ilmiah yang disertakan di dalam *Tafsir al-Hidayah* ini, Sa'ad Abdul Wahid telah menulis 33 judul makalah. Lihat Sa'ad Abdul Wahid,*Tafsir al-Hidayah: Tafsir Ayat-Ayat Akidah,* jilid I, cetakan 1 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2004), di halaman "Tentang Penulis".

Zakiyah Darajat dan Komaruddin Hidayat. Disertasinya ini berhasil dia pertahankan di depan dewan penguji, pada 29 Desember 1998.[70]

Selain mengajar, Zaitunah juga aktif di berbagai organisasi kampus dan organisasi sosial masyarakat. Misalnya, ia pernah menjabat Ketua KPSW (Kelompok Pengembangan Studi Wanita) IAIN Surabaya periode 1991-1995, Ketua PSW (Pusat Studi Wanita) IAIN Surabaya periode 1995-1999, Ketua Devisi Hubungan Antar Organisasi Wanita ICMI Orwil Jawa Timur periode 1995-2000, Pembina Kelompok Pengajian Agama Islam di instansi pemerintah dan BUMN, serta anggota Pokja P2W Pemda Jawa Timur.[71]

Selain nama-nama di atas, terdapat juga penulis tafsir di era rezim Orde Baru yang memiliki identitas sosial kecendekiawanan, tetapi tidak serta-merta mereka ini aktif dan memfokuskan diri pada aktivitas dunia akademik. Misalnya, Muchtar Yusuf Usman, penulis *Tarjamah Al-Qur'an Al-Ikhlash* dan Bachtiar Surin, penulis *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an: Huruf Arab dan Latin.* Terdapat juga para penulis tafsir Al-Qur'an yang identitas kecendekiawanannya tidak diacukan pada lembaga akademik, tetapi ia tumbuh secara otodidak. Model kecendekiawanan semacam ini dapat kita lihat pada sosok Moh. E. Hasim.[72] Ia lahir pada 15 Agustus 1916 di Cieurih, Cipaku, Kawali, Ciamis, Jawa Barat dari pasangan Sultoni dan Awiti, keluarga petani kelapa yang sukses. Ia merupakan anak pertama dari empat bersaudara, yaitu Eman Sulaiman, Siti Khadijah, dan Anah Hasanah.[73]

Perjalanan pendidikannya dimulai dari Sekolah Dasar selama 3 tahun di kampung kelahirannya. Setelah itu, dilanjutkan ke *Schakelschool*, HIS, dan Sekolah MULO. Setelah lulus dari MULO, ia berniat melanjutkan pendidikan ke balai pendidikan AMS, tetapi tak tercapai, karena ketika dalam perjalanan menuju ke AMS, dihadang Malaise. Peristiwa itu terjadi sekitar tahun 1930.[74] Meski

---

[70] Lihat "Biodata Penulis", dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir,* cetakan 1 (Yogyakarta: LKiS, 1999), di halaman akhir.

[71] *Ibid.*

[72] Di dalam berbagai tulisannya digunakan nama Moh. E. Hasim, singkatan dari Mohammad Emon Hasim.

[73] Wawancara dengan Ibu Halimah, anak kedua dari istri kedua Moh. Emon Hasim, di Bandung, pada 7 September 2010.

[74] Edi Ekadjati, *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya,* cet. I (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 2000), hlm. 266.

tidak tercapai sekolah di AMS, Emon Hasim tidak patah semangat. Ia lalu belajar secara otodidak selama beberapa tahun dan kemudian mengajar di HIS Pasundan, tempat di mana ia pernah sekolah. Setelah beberapa lama, ia dipindahkan di *Schkelschool* Islam Miftahul Huda dan menjadi kepala sekolah di lembaga ini.

Emon Hasim menguasai sejumlah bahasa asing, di antaranya bahasa Jepang, Inggris, Belanda, dan Arab, yang diperolehnya secara otodidak. Karena kemahirannya ini, ia pernah diangkat menjadi penerjemah bahasa Jepang pada era penjajahan. Di era pemerintahan Jepang, ia pernah mengajar di sekolah rakyat, menjadi pengerah tenaga, dan sempat juga mengangkat senjata, bersama kalangan pemuda, melawan penjajah. Pada era selanjutnya, profesi guru terus ia jalani dan menjadi salah satu jalan hidupnya. Ia menjadi guru bahasa Inggris di tingkat SLTP, SLTA, IKIP, dan pengursus bahasa Inggris di luar lembaga pendidikan formal tersebut. Dan profesi guru menjadi salah satu takdir hidup yang ia jalani.

Simon Hasim termasuk aktivis Muslim yang mengusung gagasan pembaruan dan purifikasi Islam. Ia menghendaki Islam yang murni dan modern, selaras dengan standar ala Timur Tengah. Pada saat yang sama, ia juga berdedikasi membersihkan Islam di Indonesia yang menurutnya banyak berlumuran mitos, takhayul, dan bid'ah, sehingga akidah Islam menjadi kotor.[75] Gagasan semacam ini, dia kemukakan di berbagai tempat di dalam tafsirnya.[76]

Di usianya yang sudah lanjut, yaitu 70 tahun, Emon Hasim

---

[75] Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1990-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 108. Kajian tentang gerakan Islam modernis ini lihat misalnya, Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesia State; The Persatuan Islam (Persis), 1923 – 1957* (Leiden: Brill, 2001).

[76] Istilah-istilah ini merupakan istilah khas yang dipakai kalangan Islam modernis era 1960-an, ketika Emon Hasim aktif di dunia pergerakan dan pemikiran Islam, dalam mengkritik kalangan Islam tradisionalis yang mempertahankan tradisi lokal sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dalam Islam. Terkait dengan kritikan Emon Hasim bisa dilihat misalnya dalam *Ayat Suci Lenyepaneun,* jilid 1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. viii; jilid 7, hlm. vii dan ix; jilid 9, hlm. vii dan ix; jilid 13, hlm. vii. Lihat juga dalam edisi Indonesia tafsir tersebut, yaitu *Ayat Suci dalam Renungan* yang diterbitkan oleh penerbit yang sama. Terkait dengan kajian ideologi modernis dalam tafsir karya Emon Hasim ini, lihat Jajang A Rahmana, "Ideologi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingfan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul-Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*" dalam *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies,* vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 125-154.

menulis tafsir Al-Qur'an lengkap 30 juz, ditulis dengan memakai bahasa yang sederhana, memikat, dan mudah dipahami. Tafsir itu diberi judul *Ayat Suci Lenyepaneun,* diterbitkan oleh penerbit Pustaka Bandung pada 1984. Menurut Miftah Faridl, tafsir ini merupakan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda terbesar dan terlengkap di Jawa Barat.[77] Pada 1997, atas dasar permintaan pembaca, tafsir tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Hasim sendiri dan diterbitkan oleh penerbit yang sama. Selain di bidang tafsir, Emon Hasim juga menulis buku dengan beragam topik bahasan. Di antaranya, *Kamus Istilah Islam*, *Khutbah Shalat Jum'ah*, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda, Hadis Penting Pelita Hati 1, Grammar and Exercise Elementari Grade,* dan *Baca dan Tulis*.[78]

Selain mengajar, ia juga aktif di Muhammadiyah. Ia pernah menjabat Ketua Muhammadiyah di Kecamatan Cicendok pada tahun 1965 dan pernah memperoleh penghargaan dari Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kota Bandung pada 10 Februari 2007 atas pengabdiannya dalam mengembangkan Persyarikatan Muhamadiyah di kota Bandung.[79] Atas perannya di dunia sastra, Hasim juga pernah memperoleh hadiah Sastra Sunda "Rancage" pada 2001. Ia meninggal dunia pada pada 2009 dan dikebumikan di Pemakaman Sirnaraga, dekat dengan tempat ia tinggal di Jalan Mahmud 5 Pasirkaliki Bandung.[80]

Selain Moh. E. Hasim, pada era 1990-an, terdapat Moh. Rifa'i, penulis tafsir yang memiliki basis identitas sosial cendekiawan. Kecendekiawanannya diacukan pada aktivitas kepenulisan yang ia geluti. Ia menulis beragam buku keislaman, dan buku-bukunya itu, sebagiannya telah dipakai sebagai bahan ajar di Perguruan Tinggi Agama Islam. Di antaranya adalah *Perbandingan Agama,* diterbitkan oleh penerbit Djajamurni Jakarta; *Ushul Fiqih untuk PGA, Muallimin, Madrasah Menengah Atas,* diterbitkan oleh penerbit al-Maarif Bandung

[77] Lihat, "Kata Pengantar" Miftah Faridl dalam Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 1 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1998), hlm. x.

[78] Lihat "Katalog Buku" yang dikeluarkan oleh Penerbit Pustaka Bandung pada 2010.

[79] Edi Ekadjati, *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya,* hlm. 267.

[80] Lihat Jajang A. Rahmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun* ", dalam *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies,* Vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 135.

cetakan pertama pada 1970; dan *Riwayat 25 Nabi dan Rasul,* diterbitkan oleh penerbit Toha Putra Semarang pada 1977. Karyanya yang paling populer adalah *Pedoman Shalat,* diterbitkan oleh penerbit Toha Putra Semarang. Pada tahun 2010, buku ini telah dicetak setidaknya lebih dari 430 kali.

3. Identitas Sosial Sastrawan-Budayawan

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, pengertian sastrawan adalah pujangga atau ahli sastra. Ia adalah orang yang mendedikasikan hidupnya dalam dunia kepengarangan di bidang prosa dan puisi. Adapun budayawan adalah orang yang berkecimpung dalam dunia kebudayaan; terkait dengan sifat, nilai, dan adat-istiadat khas yang memberikan watak kepada kebudayaan suatu golongan sosial dalam masyarakat.[81]

Penulis tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru yang memiliki identitas sosial kesastrawanan-kebudayawanan tidaklah banyak, karena karakteristik dunia tafsir Al-Qur'an secara umum digeluti oleh para akademisi dan ulama. Meskipun demikian, pada era itu, kita menemukan penulis tafsir yang memiliki kelekatan dengan basis sosial sastra dan budaya. Merek ini adalah Syu'bah Asa dan—dalam kadar tertentu—Moh. E. Hasim. Sebagaimana telah dijelaskan di muka, Moh. E. Hasim adalah seorang cendekiawan dan aktivis Muhammadiyah, tetapi penting dicatat pula bahwa ia telah mendedikasikan diri bagi pelestarian dan pengembangan sastra Sunda, di antaranya melalui menulis tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda. Atas dasar itulah pada 2001 ia dianugerahi hadiah Sastra Sunda "Rancage".

Adapun Syu'bah Asa, identitas sosial budayawan-sastrawan tampak pada aktivitasnya di dunia sastra dan jurnalistik. Syu'bah lahir di Pekalongan pada 21 Desember 1941[82] dan wafat di Jakarta pada 25 Juli 2011. Ayahnya seorang pengusaha batik di lingkungan penghafal Al-Qur'an di Desa Kerandan, Pekalongan Selatan.[83] Sejak

---

[81] Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

[82] Lihat rubrik "Tamu Kita", dalam Majalah *Kiblat,* No. 59, Agustus 1991, hlm. 11.

[83] "Batu Bata Demi Batu Bata (Sekelumit Tentang Penulis)", dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik,* cetakan 1 (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 478-479.

balita, Syu'bah digembleng oleh para kerabatnya dalam pengetahuan tentang Al-Qur'an di Madrasah Ibtidaiyah Nahdlatul Ulama pada siang hari dan Sekolah Rakyat di pagi hari. Sebulan ketika dia duduk di kelas lima, ayahnya mencabutnya dan menyerahkannya ke tangan mantan komandan Hizbullah, adik seperjuangan adik kakeknya, yang membuka Madrasah Menengah Mu'allimin Muhammadiyah. Dari tokoh ini, Syu'bah mempelajari *Sirah Nabi*, berkenalan dengan cerpen-cerpen karya al-Manfaluthi, majalah kebudayaan Kristen Mesir *al-Hilal*, dan novel *Cinta Pertama* karya Ivan Turgenev yang ditulis dalam bahasa Arab. Dan dari kakak misannya, Syu'bah membaca novel *Di Bawah Lindungan Ka'bah* karya Hamka.[84]

Usai menyelesaikan pendidikan di Mu'allimin, ia hijrah ke Yogyakarta, melanjutkan belajar di PGAA Negeri sambil belajar privat kitab kuning pada seorang kiai-bangsawan di Lempuyangan dan *nyantri kalong* di Pesantren Krapyak.[85] Pada Desember 1960, ia kuliah di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di Fakultas Ushuluddin Jurusan Filsafat. Pada masa menjadi mahasiswa, di samping mengajar anak-anak dan berkhotbah, Syu'bah juga menjadi guru pengganti untuk Djarnawi Hadikusumo—yang ketika itu sibuk sebagai Ketua Umum Parmusi dan anggota DPRD—untuk pelajaran Ilmu Balagah di PGAA Negeri, bekas sekolah Syu'bah. Selama dua tahun, ia juga menjadi dosen muda partikelir mata kuliah ekstrakulikuler Drama di dua Fakultas IKIP Negeri Yogyakarta. Di tempat ini pula, kelak ia bertemu dengan calon istrinya.[86]

Karier kepenulisannya dimulai sejak ia duduk di bangku SLTP. Pada 1957, karangan pertamanya dimuat di majalah *Batik* dan menulis novel remaja berjudul *Cerita di Pagi Cerah* yang diterbitkan oleh Balai Pustaka Jakarta pada 1960. Di masa-masa selanjutnya, ia menulis cerpen, sajak, dan pernah pula kritik musik serta komposisi lagu seriosa. Di dunia teater dan sastra, ia pernah menjadi sutradara untuk Teater Mahasiswa Islam HMI, menjadi ketua Ikatan Sastrawan Muda Islam (ISMI). Ketika terjadi demonstrasi mahasiswa pada 1966,

---

[84] *Ibid.*

[85] Dalam autobiografi singkatnya di akhir buku *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, Syu'bah tidak menjelaskan nama kiai yang dimaksud serta pesantren di mana ia belajar kepada kiai tersebut.

[86] "Batu Bata Demi Batu Bata (Sekelumit tentang Penulis)", dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik,* hlm. 477.

ia juga ikut mengambil peran.[87]

Syu'bah pernah menerjemahkan syair-syair maulid Nabi yang dimulainya pada 1963 dan kemudian dipentaskan oleh Teater Bengkel milik Rendra. Ia ikut juga dalam proyek puitisasi terjemahan Al-Qur'an pada 1970, bersama Taufik Ismail dan Ali Audah. Pada tahun ini pula, ia aktif menjadi wartawan di majalah *Ekspres,* cikal bakal *Tempo,* sebagai redaktur musik. Ketika di *Tempo,* ia merupakan penulis kritik teater yang paling rajin. Demi sikap dan keteguhannya dalam memegang prinsip, pada 1987 ia keluar dari *Tempo,* kemudian menjadi ketua sidang redaksi majalah *Editor.*

Di majalah *Editor,* Syu'bah juga mengalami ketegangan prinsip, lalu ia pun keluar dari jajaran redaksi di majalah yang bergensi itu. Tidak lama dari peristiwa itu, ia diminta menjadi wakil pemimpin redaksi di harian *Pelita.* Ketika majalah *Panji Masyarakat* ganti manajemen pada sekitar tahun 1997, ia dilibatkan dalam dapur redaksi di majalah yang berusia tua ini yang pada awalnya diinisiasi oleh Buya Hamka. Di majalah *Panji Masyarakat* inilah Syu'bah menulis artikel tafsir Al-Qur'an yang diidam-idamkannya. Menulis artikel tafsir ini ia jadikan semacam ritual akademik dan sebagai "stasiun terakhir" dari perjalanan hidupnya. Artikel tafsir Al-Qur'an yang dia tulis itu kemudian diterbitkan dalam bentuk buku, diberi judul *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik.*[88]

4. Identitas Sosial Birokrat

Pengertian birokrat di sini adalah orang yang bekerja dalam sistem pemerintahan yang dijalankan oleh pegawai pemerintah dan berpegang pada hierarki dan jenjang jabatan.[89] Dunia birokrasi, baik di dalam struktur pemerintahan maupun di lembaga pendidikan di bawah naungan pemerintah, juga menjadi salah satu identitas sosial para penulis tafsir di era rezim Orde Baru. Karier di dunia birokrasi ini, misalnya pernah dijalani oleh Abdoel Moerad Oesman dan Bakry Syahid, di samping mereka juga berkarier di dunia militer dan ormas Islam Muhammadiyah.

Abdoel Moerad Oesman pernah aktif menjadi lasykar Hizbullah,

---

[87] *Ibid.,* hlm. 478.
[88] *Ibid.,* hlm. 479.
[89] Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

TNI Angkatan Darat (1945-1985), ikut dalam misi Garuda III Kongo, Batalyon 124 Kinantan, operasi Aceh, operasi Jawa Barat, dan operasi penumpasan Gerakan 30 September 1965. Ia juga pernah dipercaya sebagai Perwira Rohani Islam di Istana Negara, dan di Sekretariat Negara dengan pangkat terakhir Letnan Kolonel Purnawirawan. Sejumlah penghargaan pernah diterimanya. Di antaranya, penghargaan Bintang Gerilya, Bintang Sewindu, Bintang Eka Paksi Klas III, Bintang Kesetiaan 14 tahun, Bintang Kesetiaan 24 tahun, GOM Aceh, GOM Jawa Barat, dan GOM G-30-S.[90]

Bakri Syahid (1918-1994) juga pernah berkarier di birokrasi pemerintah Orde Baru. Ia lahir di Kampung Suronatan, Ngampilan, Yogyakarta pada 16 Desember 1918 dari pasangan Muhammad Syahid dan Dzakirah. Ayahnya adalah seorang aktivis Muhammadiyah di kampungnya. Mula-mula Bakri Syahid belajar di Kweek School Islam Muhammadiyah[91] dan aktif sebagai anggota gerilyawan. Setelah lulus dari Mu'allimin pada 1935, ia memperoleh tugas dari Muhammadiyah untuk berdakwah di daerah Sepanjang, Sidoarjo, Jawa Timur. Di kota ini ia menjadi guru di HIS Muhammadiyah. Berselang beberapa tahun, setelah dari Jawa Timur, ia ditugaskan berdakwah ke Sekayu Bengkulu bersama kakak iparnya, Dahlan Mughani, hingga tahun 1942.[92]

Transmisi dan genealogi keilmuannya dengan jaringan ulama Timur Tengah tidak begitu kelihatan, karena ia tidak pernah berguru atau belajar di pusat-pusat keilmuan Islam di Timur Tengah, namun ia mempunyai dedikasi tinggi dalam memajukan pendidikan Islam di Indonesia. Bersama Dasron Hamid dan Mawardi, ia merintis pendirian Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.[93] Pada 1994 Bakri Syahid wafat di tanah kelahirannya dalam usia 76 tahun. Karya-karya yang dihasilkan beragam temanya, tapi yang dominan adalah berkaitan

---

[90] Lihat halaman cover belakang Abdoel Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* cetakan 1 (Jakarta: Kalam Mulia, 1991).

[91] Nama "Kweek School" pada perkembangannya kemudian diganti menjadi Madrasah Mu'allimin sejak Kongres Muhammadiyah XXIII tahun 1934. Lihat Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2003), hlm. 149.

[92] Imam Muhsin, "Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dan Tafsir *al-Huda* Karya Bakri Syahid" *Disertasi,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2008, hlm. 43.

[93] Kampus ini secara resmi berdiri di Yogyakarta pada 1981.

dengan tema kemiliteran dan wawasan kebangsaan. Misalnya, *Tata Negara RI*, *Ilmu Jiwa*, *Ilmu Sosial*, *Kitab Fiqih*, dan *Kitab 'Aqaid*. Setelah lulus dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia menulis *Pertahanan Keamanan Nasional*, *Ilmu Kewiraan*, dan *Ideologi Pancasila* yang ketiga buku ini diterbitkan oleh Penerbit Bagus Arafah[94] Yogyakarta.

Aktivitasnya di dunia kemiliteran di pemerintahan Orde Baru diawali dari tugas yang diembannya menjadi Komandan Kompi, Wartawan Perang No. 6-MTB, Kepala Staf Batalion STM-Yogyakarta, Kepala Pendidikan Pusat Rawatan Ruhani Islam Angkatan Darat, Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat, dan Asisten Sekretaris Negara Republik Indonesia. Pada periode 1972-1976 ia ditunjuk menjadi Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ketika itu terjadi konflik internal di IAIN. Latar belakang kemiliteran tersebut menjadi salah satu pertimbangan pemerintah memilihnya menjadi rektor, agar konflik yang terjadi di IAIN cepat selesai. Setelah pensiun dari Kolonel Infantri NRP. 15382 AD, ia disumpah dan dilantik menjadi anggota MPR dari fraksi ABRI.[95] Di sela-sela kesibukannya sebagai rektor, Bakri menulis tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Jawa, yang kelak ketika terbit diberi judul *Al-Huda*.

Selain Abdoel Moerad dan Bakri, M. Quraish Shihab juga pernah berkarier di dunia birokrasi, meskipun tidak lama, yaitu menjadi Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII di era rezim Soeharto. Ia dilantik pada 16 Maret 1998 berdasarkan keputusan Presiden RI No. 62/M, Tahun 1998.[96] Namun, jabatan itu berakhir sebelum masa jabatan selesai, karena terjadi gerakan reformasi yang mengakibatkan rezim Soeharto jatuh pada 21 Mei 1998.

Meskipun tidak lama berkarier di birokrasi ketika rezim Orde Baru berkuasa, sebelumnya Quraish telah dikenal sebagai salah seorang ulama yang memiliki kedekatan dengan keluarga Presiden

---

[94] Bagus Arafah adalah nama anak laki-laki Bakri Syahid yang paling dia sayangi yang meninggal di usia 9 tahun. Nama anaknya ini kemudian diabadikan sebagai nama PT Bagus Arafah. Perusahaan ini bergerak di bidang kontraktor, laboratorium, dan penerbitan. Lihat Imam Muhsin, "Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dan Tafsir *al-Huda* Karya Bakri Syahid", *Disertasi,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2008, hlm. 41.

[95] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarya: Bagus Arafah, 1979), bagian "Prakata dari Penerbit".

[96] Lihat P.N.H. Simanjuntak, *Kabinet-kabinet Republik Indonesia dari Awal Kemerdekaan sampai Reformasi* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003), hlm. 386.

Soeharto. Dalam sejumlah momen pengajian di keluarga Cendana, ia sering diundang sebagai pembicara. Ketika acara 40 hari dan 100 hari kematian Ibu Tien Soeharto pada 1996, Quraish dipercaya untuk memberikan ceramah keagamaan.[97] Isi ceramah-ceramah itu, kemudian dipublikasikan dalam bentuk buku tafsir, berjudul *Ayat-Ayat Tahlil.*

Selain Oesman, M. Quraish Shihab, dan Bakry Syahid, terdapat nama-nama penulis tafsir lain yang berperan dan memiliki identitas basis sosial di dunia birokrasi pemerintah, tetapi peran-peran tersebut diembannya pada pasca penulisan tafsir dan atau bahkan konteks perannya tersebut terjadi pada pasca runtuhnya rezim Orde Baru. Mereka itu adalah Nasaruddin Umar, Musa Asy'arie, dan Machasin.

5. Identitas Sosial Politikus

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, yang dimaksud dengan politikus adalah orang yang berkecimpung di dunia politik.[98] Terdapat sejumlah penulis tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru yang memiliki identitas sosial dengan latar belakang sebagai politikus, di samping identitas basis sosial lain yang melekat pada diri mereka. Misbah Zainul Mustafa, di samping dikenal dengan identitas basis sosial ulama, ia juga pernah aktif di dunia politik. Penulis tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* ini di samping mengajar di Pesantren al-Balagh, ia juga pernah aktif di beberapa partai politik. Awalnya, Misbah aktif di Partai Masyumi, lalu pindah ke Partai Persatuan Indonesia (PPI). Untuk terakhir kali, karena tekanan politik yang dilakukan oleh penguasa Orde Baru, Misbah aktif di Golkar, tetapi akhirnya ia keluar dari partai yang menyokong kekuasaan Orde Baru tersebut. Perpindahan dari satu partai ke partai yang lain yang dilakukan oleh Misbah ini salah satunya disebabkan oleh pandangan dan konsistensi Misbah pada prinsip yang ia yakini sebagai kebenaran. Misalnya, konsep berpolitik bagi Misbah adalah praktik berdakwah. Ketika di dalam sebuah partai terdapat nilai dan atau sikap yang bertentangan dengan syariat Islam, segera ia tinggalkan, meskipun partai tersebut

---

[97] Lihat keterangan yang diberikan dalam M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* (Jakarta: Lentera, 1997), hlm. vii.

[98] Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

berlabel Islam.[99]

Misbah adalah ulama yang teguh dalam bersikap dan tegas serta kuat dalam memegang nilai-nilai Islam. Al-Qur'an dan hadis ia tempatkan sebagai rujukan utama dalam bersikap dan bertindak. Ia bukan orang yang fanatik pada satu partai atau pun mazhab tertentu. Selama mazhab tersebut tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, ia memberikan dukungan penuh. Sebaliknya, bila sikap partai tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, secara tegas ia akan memberikan peringatan, dan bila tidak ada perubahan, bila ia menjadi anggotanya, maka ia tidak akan segan untuk keluar dari keanggotaan partai tersebut.

Basis dunia politik juga dimiliki oleh Oemar Bakry. Pada mulanya ia berkarir sebagai seorang pendidik. Setelah menyelesaikan pendidikan di sekolah Thawalib Padang Panjang, ia mengabdikan dirinya sebagai guru di sekolah tersebut pada 1933-1936. Pada 1937 ia diangkat sebagai Direktur Sekolah Guru Muhammadiyah Padang Sidempuan, dan setahun kemudian menjadi guru di sekolah Thawalib Padang Panjang sampai tahun 1938—hingga tentara Jepang masuk ke Padang. Pada 21 Januari 1938, Oemar Bakry menjadi Direktur The Public Typewriting School, sebuah lembaga yang ia dirikan di Padang Panjang yang kemudian diganti namanya dengan Taman Kemajuan.

Di era demokrasi liberal, Oemar Bakry aktif sebagai anggota Partai Politik Persatuan Muslim Indonesia (PERMI), anggota Partai Masyumi, dan pernah menjadi pucuk pimpinan Masyumi di Sumatera Tengah. Ia juga aktif di berbagai kegiatan sosial keagamaan, misalnya menjadi ketua Yayasan al-Falah, Yayasan Pemelihara Kesucian Al-Qur'an, dan Yayasan Thawalib di Jakarta. Di dunia penerbitan buku, ia merupakan pendiri dan sekaligus Direktur Utama Penerbit dan Percetakan Offset "Mutiara" di Jakarta dan Penerbit dan Percetakan Offset "Angkasa" di Bandung. Penerbit "Mutiara" ini didirikan oleh Oemar Bakry pada 1 November 1951 di Bukittinggi dan di Jakarta pada 1972, sedangkan penerbit "Angkasa" dia dirikan di Bandung pada 13 Januari 1972 dan membuka cabang di Jakarta. Di dunia penerbitan buku, ia pernah dipercayai menjadi Ketua IKAPI (Ikatan Penerbit

[99] Lihat penjelasan di sampul belakang buku Misbah Mustafa, *Shalat dan Tatakrama*. Hal ini dipertegas oleh K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah. Wawancara dengan K.H. Muhammad Nafis di Bangilan Tuban, 16 Juli 2010.

Indonesia) Jakarta Raya untuk beberapa periode, dan ia pernah menghadiri kongres IPA (International Publisher Association) pada 1976 di Kyoto dan pada 1980 di Kopenhagen.[100]

Selanjutnya, basis sosial politik juga melekat pada Didin Hafidhuddin. Selain aktif di bidang pendidikan dan dakwah, Didin pernah berkiprah di Partai Keadilan (PK)—cikal bakal Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Pada pemilu 1999, ia diusung oleh PK untuk menjadi calon presiden RI, tetapi di kemudian hari ia mengundurkan diri. Dengan bahasa yang halus, Didin tidak mengatakan keluar dari PKS, tetapi karena kesibukannya di dunia pendidikan dan dirinya juga dipilih menjadi Ketua Umum BAZNAS, maka hal itu tidak memungkinkan lagi baginya untuk aktif di partai mana pun.[101]

B. Asal-Usul dan Ruang Publikasi Tafsir Al-Qur'an Era Orde Baru

Tafsir Al-Qur'an ditulis oleh berbagai kalangan Muslim di Indonesia pada dasarnya merupakan dedikasi mereka dalam rangka mendekatkan Al-Qur'an dengan umat Islam. Melalui tafsir-tafsir tersebut diharapkan umat Islam lebih mudah dalam memahami pesan-pesan dan gagasan Tuhan yang ada dalam Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an yang lahir dari tangan para muslim Indonesia tersebut mempunyai asal-usul dan ruang publikasi yang beragam. Keragaman tersebut mencerminkan luasnya asal-usul dan ruang publikasi yang dipergunakan oleh para penulis tafsir Al-Qur'an.

Uraian berikut menjelaskan tentang keragaman asal-usul dan ruang publikasi tafsir tersebut yang dalam konteks kajian ini merupakan bagian dari faktor yang melahirkan ragam perbincangan, kontestasi, peneguhan, dan wacana-wacana yang dibangun dalam tafsir Al-Qur'an. Asal-usul dan ruang publikasi tafsir di sini dipahami sebagai hal dan ruang yang terkait dengan sejarah suatu tafsir Al-Qur'an ditulis dan dipublikasikan. Sejarah dan asal-usul publikasi tafsir ini penting karena di dalamnya mencerminkan atau setidaknya

---

[100] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* cetakan 3 (Jakarta: PT Mutiara, 1984), khususnya halaman tentang biografi penulis tafsir.

[101] Kepada berbagai media massa, seperti detik.com, hal ini disampaikan Didin Hafidhuddin untuk memberikan alasan mengapa ia tidak aktif di dunia politik, khususnya di Partai Keadilan Sejahtera.

terdapat kontak dan komunikasi penafsir dengan pendengar atau audiens, serta konteks sosial-politik ketika praktik penafsiran dikemukakan di depan khalayak atau ketika tafsir ditulis.

1. Media Massa: Koran, Majalah, dan Jurnal

Media massa secara umum merupakan media publikasi massal yang di dalamnya digunakan untuk menyampaikan berita-berita dan opini, baik yang terkait dengan masalah sosial, budaya, ekonomi, politik, maupun agama. Pada era rezim Orde Baru, media massa juga dimanfaatkan oleh cendekiawan dan ulama sebagai ruang untuk memublikasikan tafsir Al-Qur'an, baik dalam bentuk Koran Harian, Majalah Mingguan, maupun Jurnal Ilmiah. Tafsir yang lahir dari rahim media massa ini mencerminkan adanya kebutuhan dengan konteks sosial pembaca yang beragam. Karya tafsir yang termasuk jenis ini adalah *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an* karya Abdurrahman Syahab yang kemudian diterbitkan oleh CV Karunia Surabaya pada 1978.[102] Tafsir ini berasal dari sejumlah artikel tafsir yang ditulis oleh Abdurrahman Syahab secara serial di Majalah Mingguan *Gema Islam* dan *Panji Masyarakat*—dua majalah Islam yang terkenal dan bergengsi ketika itu.[103] Fokus pembahasan tafsir ini adalah tema-tema sains, khususnya yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan alam.[104]

---

[102] Abdurrahman Syahab, *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an,* cetakan 1 (Surabaya: CV Karunia, 1978).

[103] Edisi pertama ketika buku ini terbit diberi Kata Sambutan oleh Hamka. Konteks Kata Sambutan ini terkait dengan asal-usul buku ini yang awalnya merupakan artikel di Majalah *Gema Islam* dan *Panji Masyarakat.* Ketika itu, Hamka sebagai salah satu pendiri dan sekaligus tim redaksi dua majalah tersebut yang setiap edisi ikut terlibat menulis dan menyunting artikel-artikel yang akan diterbitkan di dua majalah tersebut. Kata Sambutan Hamka ini ditulis pada Mei 1976, dan Abdurrahman Syahab menyusun Kata Pengantarnya pada 26 Mei 1977. Data ini menunjukkan bahwa naskah dari buku ini yang bersumber dari artikel di media massa tersebut, telah dipersiapkan lama dan jarak antara Kata Pengantar penulis dengan kata sambutan dari Hamka cukup lama pula, sekitar satu tahun. Lihat Abdurrahman Syahab, *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an* (Surabaya: CV Karunia, 1978), hlm. 4-5.

[104] Sebelum *Assamaawaat,* terbit *Kandungan al-Fatihah* yang ditulis oleh Bahrum Rangkuti. Sebelum diterbitkan dalam bentuk buku, karya ini juga merupakan materi diskusi antara Bahrum dengan Amin Sundoro dan Sumantri yang kemudian diterbitkan di Majalah *Zenith* di bawah asuhan H.B. Jassin pada 1952. Buku ini dicetak berulang kali—pada 1974, dekade di mana Orde Baru mulai menata kekuasaannya,

Kedua, *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rakhmat.[105] Tafsir ini pada awalnya merupakan artikel tafsir yang dipublikasikan di Harian *Republika* pada era 1990-an.[106] Dari sudut teknis, tafsir ini ditulis dalam bentuk artikel dengan bahasa populer, sederhana, dan menyentuh hati pembaca, serta kaya dengan literatur rujukan. Karena ditulis sebagai renungan tentang pesan-pesan moral ayat Al-Qur'an yang bertumpu pada data-data riwayat (*ma'śūr*), maka tafsir ini tidak mengaitkan langsung dengan problem-problem sosial-politik di Indonesia.

Ketiga, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya M. Dawam Rahardjo. Materi tafsir ini awalnya dipublikasikan di Jurnal *Ulumul Qur'an* berupa artikel tafsir.[107] Artikel-artikel tersebut ditulis secara serial dan tematik untuk setiap edisi dalam rubrik "Ensiklopedi Al-Qur'an".[108] Sebagai karya ilmiah yang ditulis di Jurnal, artikel tafsir ini ditulis dengan teknik ilmiah, sistematis, serta dilengkapi dengan literatur-literatur rujukan.

Keempat, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek*

---

memasuki cetakan keempat sejak pertama kali diterbitkan pada 1960. Dalam konteks politik rezim Orde Baru, karya ini telah mengambil peran dalam pemberian nilai-nilai teologi Islam di dalam Pancasila sebagai ideologi negara dan bangsa. Lihat "Halaman Pengantar", dalam Bahrum Rangkuti, *Kandungan al-Fatihah* (Penerbit PT Demura: Jakarta 1974), hlm. 1.

[105] Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an, 1,* cetakan 1 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993).

[106] Menjelang Ramadlan 1413 H, redaksi Harian *Republika* meminta Jalal untuk menulis senarai kolom dengan judul *Marhaban Ya Ramadlan.* Untuk memenuhi permintaan tersebut, Jalal memutuskan untuk menulis rangkaian kisah yang bertalian dengan ayat-ayat Al-Qur'an setelah melihat sebuah kartu pos bergambar anak perempuan membawa Al-Qur'an. Lihat "Pendahuluan", dalam Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an,* hlm. v-vi. Menurut penuturan Jalal, tafsir ini akan dibuat berseri dalam beberapa jilid, namun hingga penelitian ini dilakukan, buku ini baru muncul jilid yang pertama.

[107] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996).

[108] Artikel-artikel tersebut bersifat ensiklopedis dengan merujuk pada kata kunci tertentu yang dikaitkan dengan tema-tema pokok dalam Al-Qur'an. Ada 27 artikel yang ditulis dan setiap artikel tersebut mewakili tema penting yang dibahas, yaitu: *fit}rah, ḥanīf, ibrāhīm, dīn, islām, taqwā, 'abd, amānah, raḥmah, rūḥ, nafs, syait}ān, nabī, madīnah, khalīfah, 'adl, ẓalīm, fasīq, syūrā, ūlū al-amr, ummah, jihād, 'ilm, ūlū al-albāb, rizq, ribā,* dan *amr ma'rūf nahy munkar*. Model yang ditempuh Dawam ini menarik dan sekaligus menjadi kebutuhan umat Islam Indonesia yang secara ensiklopedis ingin memperoleh makna-makna yang ada dalam Al-Qur'an secara komprehensif dan cepat.

Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu karya M. Quraish Shihab yang terbit pada 1997.[109] Sebelumnya, materi tafsir ini secara serial dipublikasikan di Majalah *Amanah* dalam rubrik "Tafsir al-Amanah" pada era awal 1990-an. Meskipun dipublikasikan di media massa, model analisis tafsir ini bersifat abstrak, dan lebih bertumpu pada analisis kebahasaan dan dengan sumber riwayat (*ma'śūr*).

Keempat, *Tafsir al-Hidayah* karya Sa'ad Abdul Wahid. Tafsir ini berasal dari artikel-artikel tafsir yang ditulis Sa'ad yang dipublikasikan di Majalah *Suara Muhammadiyah* sejak 1989. Pada Agustus 2003, artikel-artikel tersebut dikumpulkan dan diterbitkan kembali dalam bentuk buku. Pada awalnya, tafsir ini ditulis untuk setiap edisi di Majalah *Suara Muhammadiyah* dengan topik-topik yang secara umum berkaitan dengan masalah akidah dan syari'ah. Penafsirannya secara umum bertumpu pada data-data riwayat (*ma'śūr*) dan analisis kebahasaan yang kokoh. Dari sisi sosial, di dalamnya tidak tampak suatu usaha penafsir dalam mengaitkan penafsirannya secara langsung dan eksplisit dengan problem sosial masyarakat yang terjadi di Indonesia.[110]

Dan terakhir, tafsir Al-Qur'an yang pada awalnya dipublikasikan di media massa adalah tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa yang diterbitkan pada 2000. Tafsir ini berasal dari artikel-artikel tafsir yang ditulis oleh Syu'bah di Majalah *Panji Masyarakat* secara berkala sejak 18 Agustus 1997-8 Desember 1999.[111] Judul tafsir ini diambil dari nama rubrik yang dipakai pada edisi di media massa tersebut. Model penulisannya, secara teknis memakai teknik jurnalisme sastra. Teknik ini terkait erat dengan penulisnya yang dikenal sebagai kolomnis dan analis sastra, film, dan teater di Majalah *Tempo,* sebelum dirinya hijrah di Majalah *Panji Masyarakat*, media di mana ia menulis artikel tafsir tersebut.

Dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* terdapat 57 topik yang dibahas. Topik-topik tersebut mencerminkan kepedulian Syu'bah

---

[109] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu,* cetakan 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).

[110] Lihat "Kata Pengantar", dalam Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah*, jilid 1 (Yogyakarta: 2003).

[111] Lihat "Catatan Pengantar Penulis", dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. xviii.

terhadap problem sosial, budaya, dan politik yang terjadi di Indonesia, wa bil khusus era rezim Orde Baru. Misalnya, ia bicara soal hubungan antaragama, kekerasan atas nama agama,[112] kekuasaan, penguasa, musyawarah,[113] kerusuhan sosial,[114] pertobatan untuk pejabat, pers yang fasik, harta haram dan mafioso, serta perempuan dan keindahan.[115] Topik-topik ini merupakan sederet problem-problem sosial, budaya, dan politik yang terjadi dan dihadapi oleh masyarakat Indonesia pada saat artikel tafsir ini dipublikasikan di media massa.[116]

2. Ceramah: Pengajian Mahasiswa, Pejabat, dan Masyarakat Umum

Selain tafsir yang pada mulanya dipublikasikan di media massa, di era rezim Orde Baru terdapat tafsir Al-Qur'an yang materi-materinya pada awalnya disampaikan dalam acara pengajian dengan audien yang beragam. Secara umum, ada tiga kategori audien dari beragam ceramah pengajian yang terjadi, yaitu mahasiswa dan civitas kampus karena ceramah itu diselenggarakan di kampus, masyarakat umum karena ceramah tersebut diselenggarakan secara terbuka di tengah masyarakat, dan kalangan elite karena ceramah tersebut diselenggarakan secara khusus untuk kalangan elite dan birokrat.

Pertama, tafsir yang pada awalnya diceramahkan dengan audien kalangan pejabat elite dan birokrat adalah *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* karya M. Quraish Shihab.[117] Tafsir ini awalnya merupakan makalah yang disajikan dalam kegiatan "Pengajian Istiqlal untuk Para Eksekutif" di Masjid Istiqlal Jakarta.[118] Pengajian yang dilakukan sebulan sekali itu dirancang untuk diikuti

---

[112] Lihat *ibid.,* hlm. 1-45.

[113] *Ibid.,* hlm. 53-130.

[114] *Ibid.,* hlm. 137-210.

[115] *Ibid.,* hlm. 385-454.

[116] Buku setebal 480 halaman ini diberi kata pengantar oleh Kuntowijoyo, seorang sejarawan yang mempunyai konsentrasi pada bidang kajian tafsir Al-Qur'an, serta komentar dari sejumlah kalangan, seperti Azyumardi Azra, Ahmad Muflih Saefuddin, M. Cholil Bisri, M. Dawam Rahardjo, Mochtar Bukhari, dan Nur Mahmudi Ismail. Lihat, halaman romawi dan sampul bagian belakang buku ini.

[117] Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1996).

[118] M. Quraish Shihab, "Sekapur Sirih", dalam *ibid.,* hlm. xviii.

oleh para pejabat, baik dari kalangan swasta maupun pemerintah. Mengingat karakter audien pengajian itu tidak mempunyai cukup waktu menerima beragam informasi tentang pelbagai disiplin ilmu keislaman, maka Quraish memilih Al-Qur'an sebagai objek kajian.[119]

Pengajian para eksekutif ini diselenggarakan dalam rangka peningkatan pembinaan rohani kepada karyawan, pejabat tinggi pemerintah, dan para eksekutif perusahaan. Pengajian ini pertama kali diselenggarakan pada 3 Juli 1993 dan dibuka oleh Menteri Agama Tarmizi Taher.[120] Topik-topiknya sangat dekat dan relevan dengan dinamika sosial yang terjadi ketika itu. Misalnya tentang kesejahteraan, politik, ekonomi, dan perempuan.

Tafsir selanjutnya yang termasuk dalam jenis ini adalah *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* karya M. Quraish Shihab.[121] Tafsir ini, bahan-bahannya berasal dari ceramah Quraish pada acara *tahlil* di kediaman Presiden Soeharto dalam rangka mendoakan Ibu Fatimah Siti Hartinah Soeharto yang meninggal pada 28 April 1996.[122] Konteks audien dan tujuan kegiatan pengajian tersebut, menjadi dasar penentuan topik-topik yang dipilih, analisis yang digunakan, dan perspektif yang dibangun. Ayat dan sūrah yang dibahas dalam tafsir ini berkaitan erat dengan pelaksanaan kegiatan *tahlil.*[123] Analisis dan uraian-uraian yang dilakukan berkaitan erat dengan audien yang secara umum terdiri dari keluarga besar Presiden Soeharto, para birokrat, dan pejabat negara ketika itu.

Kedua, tafsir Al-Qur'an yang awalnya diceramahkan dengan audien para mahasiswa. Tafsir yang termasuk dalam kategori ini

---

[119] *Ibid.,* hlm. xi.

[120] Pada mulanya pengajian ini diselenggarakan oleh Departemen Agama RI dan Masjid Istiqlal, lalu pada 1994 diserahkan kepada Fokkus Babinrohis dengan tetap mendapat dukungan dari Departemen Agama RI. Lihat Ahmad Ghozali, "Sambutan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji", dalam *ibid.*, hlm. xvii-xviii.

[121] M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera Hati, 1997).

[122] *Ibid.,* hlm. vii.

[123] Di bagian awal buku ini terdapat dua tulisan: pertama, berasal dari ceramah peringatan 40 hari wafatnya Fatimah Siti Hartinah Soeharto, dan yang kedua, ceramah peringatan 100 hari wafatnya Fatimah Siti Hartinah Soeharto. Setelah dua tulisan tersebut, Quraish menafsirkan sūrah-sūrah tertentu yang biasa dibaca dalam tradisi acara *tahlil*, yaitu: sūrah al-Fātiḥah, sūrah al-Baqarah [2]: 1-5, ayat Kursi (sūrah al-Baqarah [2]: 255), sūrah al-Ikhlāṣ, sūrah al-Falaq, dan sūrah an-Nās.

adalah *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'* dan *Tafsir Al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah*[124] karya Didin Hafidhuddin. Materi tafsir ini berasal dari kajian tafsir yang disampaikan Didin di Masjid al-Hijri, Universitas Ibn Khaldun (UIK), Bogor. Kajian ini dilakukan berkala, setiap Ahad, dan berlangsung sejak 1993. Bila Didin berhalangan hadir, digantikan dua sejawatnya, yaitu E. Syamsuddin, staf pengajar TPAI-IPB dan Ibdalsyah, pimpinan harian Pesantren Ulil Albab Bogor dan juga dosen Fakultas Agama Islam UIK Bogor. Ketika Didin melanjutkan studi di Madinah pada 1994, kedua orang ini pula yang melanjutkan posisi Didin dalam pengajian tafsir tersebut.

Seluruh pembicaraan dalam pengajian ini direkam dan kemudian ditulis ulang, untuk setiap kajian, oleh Dedi Nugraha, santri Pesantren Ulil Albab. Atas prakarsa M. Lukman M. Baga dan M. Sjaiful Hamdi Naumin serta ketekunan Dedi Nugraha,[125] ceramah-ceramah tersebut diterbitkan dalam bentuk buku. Dengan latar belakang dan audien yang demikian itu, kita menjadi paham bila tafsir ini ditulis dengan gaya bahasa populer, sederhana, mudah dicerna, dan kadangkala menyentil isu-isu sosial-politik yang terjadi di Indonesia ketika itu.

Ketiga, tafsir yang pada mulanya diceramahkan dengan audien masyarakat umum. Tafsir yang termasuk dalam kategori ini adalah *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh Malam* karya Abdullah Thufail. Materi tafsir ini berasal dari pengajian tafsir yang diampu Abdullah Tufail Saputra. Kegiatan ini dilakukan sejak pertengahan tahun 1976 dalam rangka mengairahkan umat Islam di Solo, agar mempunyai dedikasi dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an. Materi-materi pengajian tafsir tersebut kemudian ditulis oleh para santrinya dan kemudian diterbitkan dalam bentuk buku.[126]

Awalnya, tafsir ini dicetak terbatas untuk memenuhi kebutuhan kalangan anggota MTA, tapi dalam perkembangannya, tafsir dicetak dalam jumlah banyak dan dijual secara umum. Sepeninggal Abdullah

---

[124] Lihat Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2000) dan Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah,* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2001).

[125] Lihat "Kata Pengantar", dalam *ibid.,* hlm. vii.

[126] Tim MTA, *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh Malam* (Surakarta: Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA), 1981), halaman "Kata Pengantar".

Tufail, dan MTA di bawah pimpinan Ahmad Sukino, penerbitan tafsir ini dilanjutkan oleh sebuah tim, tetapi dalam tim tersebut tidak dijelaskan individu yang berperan. Dari segi substansi, rujukan, dan analisis yang dilakukan, penulisan tafsir MTA yang dilanjutkan oleh tim tersebut, kualitasnya menurun dibandingkan dengan edisi pada era awal.[127]

3. Proyek Lembaga: Program Pemerintah dan Program Lembaga Pendidikan

Pada era rezim Orde Baru, pemerintah, lembaga pendidikan, dan ormas Islam juga ikut berpartisipasi dalam penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an. Orde Baru melanjutkan program yang telah dilakukan pada era Sukarno—melalui Departemen Agama RI—dengan membentuk satu tim khusus.[128] Prakarsa ini dapat dilihat pada penulisan dan publikasi *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang dimasukkan dalam program Pembangunan Lima Tahun. Program ini dimulai pada pertengahan Pelita Pertama dan selesai pada pertengahan Pelitia Ketiga.[129] Pada era pasca rezim Orde Baru, perbaikan-perbaikan atas tafsir ini terus dilakukan.[130] Berdasarkan Keputusan Menteri Agama RI—waktu itu dijabat oleh M. Basyuni—Nomor 280 Tahun 2003 telah

[127] Terkait kesimpulan ini, lihat misalnya Sunarwoto Dema, "Antara Tafsir dan Ideologi: Telaah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an)", dalam Jurnal *Refleksi*, Vol. XII, No. 2, Oktober 2011, hlm. 123-5; Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Karya Yayasan MTA: Kajian atas Metodologi Tafsir dan Implikasinya dalam Pemikiran Islam di Indonesia", Penelitian Individual yang diselenggarakan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Surakarta, 2013.

[128] Terkait dengan edisi terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia yang diprakarsai oleh pemerintah, hingga 1990—dekade akhir rezim Orde Baru berkuasa—telah mengalami tiga edisi. Edisi pertama, diterbitkan dalam 3 volume pada 1965, 1967, dan 1969. Edisi ini merupakan edisi Yamunu, karena diterbitkan oleh Yamunu (Yayasan Mu'awanah Nahdlatul Ulama). Edisi kedua, edisi revisi pertama diterbitkan pada 1974. Edisi ketiga, diterbitkan pada 1990 bekerja sama dengan Pemerintah Saudi dan diterbitkan di Madinah oleh Percetakan Resmi Pemerintah Arab Saudi.

[129] Untuk melaksanakan proyek tersebut, Menteri Agama dalam Surat Keputusannya nomor 90 tahun 1972 membentuk Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an, kemudian disempurnakan dengan Surat Keputusan nomor 8 tahun 1973, dan nomor 30 tahun 1980 sebagaimana telah dijelaskan di atas. Lihat "Sambutan Ketua Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an" ditulis oleh Prof. K.H. Ibrahim Hosen LML dalam *Muqaddimah Al-Qur'an dan Tafsirnya,* tahun 1992/1993.

[130] Dalam konteks penelitian ini, edisi perbaikan tersebut tidak menjadi bagian pembahasan, karena berada tidak dalam ruang sosial dan politik rezim Orde Baru.

dibentuk tim penyempurnaan tafsir ini.[131]

Al-Qur'an dan Tafsirnya yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama ini, pada 1995, juga dijadikan acuan oleh Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta dalam menyusun *Al-Qur'an dan Tafsirnya* dengan tim tersendiri. Tafsir Al-Qur'an edisi UII ini terdiri atas 10 jilid dan setiap jilidnya terdiri atas 3 juz dari Al-Qur'an. Orang-orang yang berperan dalam edisi UII ini adalah Zaini Dahlan, Zuhad Abdurrahman, Kamal Muchtar, Sahirul Alim, Hifni Muchtar, Muhadi Zainuddin, Hasan Kharomen, dan Darwin Harsono, dibantu H.A.F. Djunaidi, Azharuddin Sahil, dan Hisyam Azwardi sebagai sekretaris.[132]

Pada edisi Badan Wakaf UII ini terdapat beberapa penyempurnaan. Ada sepuluh penyempurnaan yang dilakukan oleh tim, yaitu: a) penulisan muṣḥaf disesuaikan dengan *rasm* 'Uśmānī yang telah distandarkan berdasarkan SK Menteri Agama nomor 7 tahun 1984; b) memperbaiki kesalahan terjemahan/ kekurangan ayat-ayat Al-Qur'an; c) perbaikan kesalahan penulisan hadis; d) melengkapi setiap hadis dengan *rāwi* masing-masing; e) melengkapi tanda baca (*waqf*); f) menyempurnakan redaksi sesuai ejaan bahasa Indonesia yang disempurnakan; g) menyempurnakan teknis pencetaan, yaitu *layout*; h) menyesuaikan ejaan dengan SKB 2 Menteri tentang transliterasi Arab; i) penyempurnaan bentuk perwajahan; dan j) melengkapi daftar bacaan yang dirujuk.[133]

Sebelum tafsir Al-Qur'an edisi UII ini, secara kelembagaan, Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Jawa Barat pada 1978 juga mengeluarkan terjemahan dan tafsir Al-Qur'an, berjudul

---

[131] K.H. Ahsin Sakho Muhammad dipilih sebagai ketua tim dan sejumlah anggota yang terdiri dari para cendekiawan dan ulama. M. Quraish Shihab dan K.H. Said Aqil Husin al-Munawwar dipilih sebagai konsultan ahli. Pada 2007, tim ini telah berhasil menyelesaikan seluruh pembahasan dan penyempurnaan karya tafsir dari juz 1-30 yang hasilnya diterbitkan secara bertahap. Lihat Muhammad Shohib, "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI", dalam Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008), hlm. xxiii. Terkait detail analisis hal-hal yang perlu direvisi, lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), hlm. 586-600.

[132] Lihat "Kata Sambutan H.A. Hafizh Dasuki, Ketua Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI", dalam Tim Badan Waqaf UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* jilid 1 (Yogyakarta: UII Yogyakarta, 1995), hlm. xvi.

[133] Lihat *ibid.*

Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda. Penerbitan tafsir ini merupakan proyek Pelita 1974-1979 yang ditangani oleh tim. Di dalamnya terdapat K.H. Anwar Musaddad, K.H. Mhd. Romli, K.H.I. Zainuddin, dan K. Moh. Salmon. Di masa-masa selanjutnya, tafsir ini disempurnakan pada 1981/1982. Hasilnya adalah *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* yang terdiri atas 6 jilid.[134] Dari segi sistematika dan isi, tafsir ini merupakan edisi Sunda dari tafsir Al-Qur'an bahasa Indonesia yang diinisiasi pemerintah tersebut.

4. Tugas Akademik: Skripsi, Tesis, Disertasi, dan Buku Ajar

Fenomena baru dalam tradisi penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang terjadi sejak era awal 1980-an adalah tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam rangka tugas dan kepentingan akademik. Latar belakang penulisan tafsir semacam ini, berupa bahan ajar, bahan diskusi, atau tugas akhir untuk memperoleh gelar akademik, seperti skripsi, tesis, dan disertasi. Di sepanjang rentang waktu rezim Orde Baru berkuasa, tafsir-tafsir jenis ini diterbitkan secara massal oleh sejumlah penerbit Islam, seperti penerbit Bulan Bintang (Jakarta), penerbit Paramadina (Jakarta), penerbit Bina Ilmu (Surabaya), penerbit Pustaka Pelajar (Yogyakarta), dan penerbit LKiS (Yogyakarta).

Pada era rezim Orde Baru, terdapat dua tafsir yang pada awalnya ditulis untuk meraih gelar Sarjana, yaitu *Manusia dalam Al-Qur'an* karya Syahid Mu'ammar Pulungan dan *Memasuki Makna Cinta* karya Abdurrasyid Ridha.[135] Keduanya berasal dari skripsi yang ditulis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dan satu tafsir yang ditulis dalam rangka meraih gelar Magister, yaitu *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* karya Machasin.[136] Kajian ini ditulis Machasin di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adapun tafsir yang awalnya ditulis untuk meraih gelar doktor terdapat

[134] Anwar Musaddad dkk., *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda,* Juz 1-5 (Bandung: Proyek Penerbitan Kitab Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda Jawa Barat, 1991), jilid I, hlm. vii. Penyusunan tafsir ini memerlukan waktu yang cukup lama, yaitu sekitar 15 tahun (1974-1991), dari era Gubernur Aang Kunaepi hingga Yogie S.M.

[135] Abdurrasyid Ridha, *Memasuki Makna Cinta,* cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

[136] Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an,* cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

tujuh judul, yaitu *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* karya Harifuddin Cawidu,[137] *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* karya Jalaluddin Rahman,[138] *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* karya Musa Asy'arie,[139] *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Ghalib M.,[140]*Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar,[141] *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir* karya Zaitunah Subhan,[142] dan *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* karya Achmad Mubarok.[143]

Sepuluh tafsir Al-Qur'an di atas ditulis dan dipublikasikan pada era rezim Orde Baru. seluruhnya merupakan tugas akademik untuk meraih gelar akademik di Perguruan Tinggi Agama Islam. Seluruh karya tafsir Al-Qur'an jenis ini dalam proses penulisannya memperoleh bimbingan secara khusus dan mendalam dari dosen-dosen yang berkompeten di bidangnya dan diujikan di depan dewan penguji sebagai salah satu bentuk pertanggungjawaban akademik. Proses yang demikian, menjadikan tafsir Al-Qur'an jenis ini secara teknis dan substansi ditulis secara sistematis dan logis, dengan teknik penulisan ilmiah, serta dengan analisis yang mendalam dan komprehensif.

Dari rahim kampus, lahir pula tafsir-tafsir yang pada awalnya merupakan bahan ajar. Tafsir jenis ini lahir sebagai salah satu wujud bahwa di dunia akademik, dosen tidak hanya mengajar di kelas, tetapi juga meneliti dan menulis karya ilmiah sesuai bidang keilmuannya. Terkait dua hal yang terakhir ini, dosen menulis dan meneliti yang kemudian hasilnya digunakan sebagai bahan ajar dan rujukan dalam perkuliahan.

---

[137] Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik,* cetakan 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1991)

[138] Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an, Suatu Kajian Tafsir Tematik,* cetakan 1 (Jakarta: Bulan Bintang, Mei 1992).

[139] Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an,* cetakan 1 (Yogyakarta: LESFI, 1992).

[140] Muhammad Ghalib M., *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1998).

[141] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1999).

[142] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir,* cetakan 1 (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[143] Achmad Mubarok, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 2000).

Pada awal memasuki era rezim Orde Baru tafsir jenis ini dapat dilihat pada *Tafsir Al-Qur'an* karya oleh Dja'far Amir. Tafsir ini ditulis secara populer dan singkat serta sūrah dan ayat yang dijelaskan dipilih berdasarkan tema-tema tertentu dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir standar.[144] Cara ini dipakai, karena tafsir tersebut ditulis sebagai bahan ajar di PGA Negeri Surakarta dan disusun secara serial. Cetakan pertama terbit pada 1967, diterbitkan oleh penerbit Kota Kembang Yogyakarta. Pada 1976 tafsir ini telah dicetak hingga cetakan ke sepuluh.[145] Hal ini menunjukkan bahwa tafsir ini banyak dipakai di kalangan pelajar dan mahasiswa.

Dari jenis serupa, pada 1984, terdapat dua tafsir. Keduanya mengambil topik masalah hukum, yaitu *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam*[146] ditulis oleh Nasikun dan *Syariat Islam: Tafsir Ayat-ayat Ibadah* ditulis Abdurrachim dan Fathoni Tafsir. *Tafsir Ayat Ahkam* ditulis dengan memfokuskan pada ayat-ayat hukum, khususnya yang berkaitan dengan hukum pidana. Tafsir ini disusun sebagai bahan ajar di Jurusan Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Topik-topiknya disesuaikan dengan kurikulum di Jurusan Syari'ah. Adapun *Syariat Islam: Tafsir Ayat-ayat Ibadah* difokuskan pada ayat-ayat ibadah. Tafsir ini ditulis Abdurrachim dan Fathoni, dan diterbitkan pada 1987. Kedunya adalah dosen di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tafsir ini ditulis sebagai bahan ajar untuk mata kuliah Tafsir Ahkam.[147]

C. Audien dan Ruang Sosial Publikasi Tafsir Al-Qur'an

Keragaman asal-usul dan publikasi tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru yang telah dijelaskan di atas pada akhirnya memberikan satu peta mengenai keragaman konteks ruang sosial penulisan dan basis audien tafsir Al-Qur'an. Keragaman tersebut penting dijelaskan di

---

[144] *Ibid.*

[145] Lihat "Kata Pengantar", dalam Dja'far Amir, *Tafsir Al-Qur'an,* cetakan ke-10 (Yogyakarta: Kota Kembang, 1976).

[146] Nasikun, *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam,* cetakan 1 (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984).

[147] Kesimpulan ini didasarkan pada penanggalan yang dibuat penulis di "Kata Pengantar". "Kata Pengantar Penulis" ditulis pada September 1986, sedangkan edisi cetak dilakukan pada Maret 1987. Lihat Abdurrachim dan Fathoni, *Syariat Islam: Tafsir Ayat-ayat Ibadah* (Jakarta: CV Rajawali, 1987), hlm. iv dan vi.

sini, karena penafsiran Al-Qur'an mengandaikan adanya kesadaran penafsir bukan hanya tentang teks yang ditafsirkan, dalam hal ini adalah Al-Qur'an, tetapi juga kesadaran tentang audien dan realitas sosial-politik yang terjadi dan dihadapi oleh audien tafsir pada saat tafsir ditulis dan atau dipublikasikan.

Di sepanjang sejarah rezim Orde Baru, dalam konteks di atas, pada awalnya tafsir Al-Qur'an secara umum dipublikasikan dengan tiga jenis audien, yaitu audien elite birokrat dan kekuasaan, mahasiswa dan akademisi, serta masyarakat umum. Pembagian ini dibuat secara longgar dengan mengacu pada konteks asal-usul penulisan tafsir Al-Qur'an. Dan pada ketiga jenis audien inilah penjelasan-penjelasan selanjutnya disandarkan.

1. Elite, Birokrat, dan Penguasa

Kalangan elite, birokrat, dan penguasa merupakan salah satu konteks sosial yang menjadi audien tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru. Pengertian tentang kalangan elite birokrat dan penguasa di sini adalah para pejabat yang berasal dari kalangan pemerintah ataupun swasta di era rezim Orde Baru. Dalam konteks pemerintah, para pejabat tersebut bisa dari kalangan legislatif, eksekutif, ataupun yudikatif, dan dari sisi swasta mereka adalah para direktur ataupun karyawan dari perusahaan-perusahaan besar di Indonesia.

Kalangan elite birokrat, pengusaha, dan penguasa yang menjadi basis sosial penulisan dan audien tafsir, merupakan kalangan masyarakat yang terbatas dan khusus dengan latar belakang yang khusus pula, yaitu para pejabat dan birokrat di pemerintahan ataupun swasta. Konteks basis sosial dan audien semacam ini terdapat pada *Wawasan Al-Qur'an*. Tafsir ini ditulis dengan kesadaran konteks basis sosial elite eksekutif dan dipresentasikan secara khusus di depan para eksekutif serta dirancang secara khusus. Para pejabat itu terdiri atas pejabat eselon I dan II serta para pimpinan perusahaan, baik milik pemerintah maupun swasta.[148]

---

[148] Ahmad Ghazali, "Sambutan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji", dalam M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an,* cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. xviii. Topik-topik yang dibahas dalam tafsir ini sangat beragam. Terdapat 33 pokok bahasan yang oleh Quraish dibagi dalam lima bagian, yaitu tentang keimanan, muamalah dan kebutuhan sosial manusia, manusia dan

Selain *Wawasan Al-Qur'an*, audien birokrat dan penguasa melekat juga pada *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil.* Mereka ini adalah peserta acara tahlil ketika mendoakan Fatimah Siti Hartinah Soeharto yang wafat pada 28 April 1996.[149] Orang-orang yang hadir dalam acara itu, selain keluarga Cendana—istilah untuk menyebut keluarga Presiden Soeharto—adalah kalangan elite, pejabat pemerintah, birokrat, tokoh masyarakat, serta para pengusaha dan orang-orang yang mempunyai kedekatan dengan Soeharto dan keluarganya. Mereka ini, secara umum adalah kalangan khusus. Hubungan dan kedekatan mereka terkait dengan konteks jabatan di pemerintah, pekerjaan, politik, pertemanan, ataupun hubungan keluarga.[150]

2. Mahasiswa dan Akademisi

Mahasiswa dan akademisi serta dunia kampus adalah ruang bagi pengembangan ilmu pengetahuan, kebebasan berpikir, dan mimbar berpendapat. Di dalamnya tidak hanya sebagai tempat belajar-mengajar dalam rangka mentransfer dan mentransformasikan ilmu pengetahuan. Lebih dari itu, juga sebagai arena pengembangan kajian ilmiah dan kritis atas berbagai masalah sosial, budaya, dan politik. Pada era rezim Orde Baru, kampus, khususnya kampus Perguruan Tinggi Agama Islam, menjadi salah satu bagian penting dari ruang penulisan tafsir Al-Qur'an yang dilakukan oleh para intelektual dan akademisi Muslim.[151]

---

masyarakat, aktivitas manusia, dan soal-soal penting yang terkait dengan keumatan. Topik-topik bahasan tersebut dibahas secara tematik. Sebagiannya merupakan masalah-masalah kontekstual yang dekat dengan masalah kekuasaan, seperti topik keadilan, kebangsaan, kemiskinan, ekonomi, musyawarah, dan politik.

[149] M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera, 1997), hlm. vii.

[150] *Ibid.,* hlm. xiii-xv. Tema-tema yang dibahas dalam tafsir *Hidangan Ilahi* ini tidak secara tematik, tetapi mengacu pada surah-surah dan ayat-ayat yang dibaca dalam acara *tahlil.* Tafsir ini diawali dengan dua artikel yang berasal dari ceramah singkat yang disampaikan oleh Quraish ketika acara 40 hari dan 100 hari mendiang Ibu Tien Soeharto. Dalam ceramah itu, Quraish di antaranya mengajak para audien untuk merenungkan jasa dan kebaikan yang telah dipersembahkan Ibu Tien kepada bangsa Indonesia, yaitu perannya dalam membangun Rumah Sakit Harapan Kita, Perpustakaan Nasional, Taman Mini Indonesia Indah, dan menjadi istri setia yang mendampingi Presiden Soeharto.

[151] Berdirinya PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam) pada September 1951 di Yogyakarta, melalui aturan Pemerintah no. 34 tahun 1950, kemudian disusul

Memasuki dasawarsa terakhir rezim Orde Baru berkuasa, di kalangan umat Islam terjadi ledakan kaum terpelajar dengan disiplin keilmuan yang beragam. Ketika itu, terjadi mobilitas pendidikan ke luar negeri secara massif dan sistematis yang diprakarsai pemerintah melalui Kementerian Agama. Momen itu terjadi setelah pendirian Pascasarjana di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dipelopori oleh Harun Nasution pada era 1970-an[152] dan dilakukannya pengiriman dosen-dosen IAIN untuk melanjutkan pendidikan program jenjang S2 dan S3—ke negara Timur Tengah dan Barat—yang disponsori oleh Menteri Agama A. Mukti Ali, selaku wakil dari pemerintah, pada awal tahun 1970-an.[153]

Masyarakat kampus ini menjadi salah satu bagian dari audien tafsir di era rezim Orde Baru. Ada tiga jenis tafsir di era rezim Orde Baru yang lahir dengan audien kampus, yaitu tafsir yang ditulis dalam bentuk buku ajar; tafsir yang ditulis untuk meraih gelar akademik, berupa skripsi, tesis, dan disertasi; dan tafsir yang pada awalnya bahan-bahannya diceramahkan secara serial dalam kegiatan rutin kajian tafsir. Pertama, tafsir Al-Qur'an yang ditulis

---

berdirinya IAIN (Institut Agama Islam Negeri) pada 9 Mei 1960, melalui Peraturan Presiden Republik Indonesia no. 11 tahun 1960—Fakultas Ushuluddin dan Syari'ah di Yogyakarta, Adab dan Tarbiyah di Jakarta—menjadi pintu pembuka dilakukannya kajian-kajian Al-Qur'an dan tafsir di dunia akademik. Data tentang berdirinya lembaga pendidikan ini, lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984).

[152] Harun Nasution memimpin IAIN Jakarta selama dua periode, tahun 1974-1982. Lihat tentang Harun Nasution dalam Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 6.

[153] Lihat Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 38. Hasilnya terlihat pada akhir era 1980-an dan 1990-an di mana jaringan keilmuan dan intelektual Muslim Indonesia semakin beragam dan luas: bukan hanya tradisi keilmuan Timur Tengah (Saudi Arabia dan Mesir), tetapi juga keilmuan Barat dan Eropa (Amerika Serikat, Belanda, Prancis dan Jerman). Program ini dilanjutkan oleh para Menteri Agama selanjutnya, bahkan pada era Menteri Agama Munawir Sjadzali dilakukan secara besar-besaran. Pada saat itu, terdapat 225 orang dosen yang diberangkatkan belajar, khususnya ke Barat. Sampai pada awal 1993 dari mereka itu telah kembali ke Indonesia sebanyak 12 dengan menyandang gelar Ph.D dan sebanyak 67 orang dengan gelar M.A. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 337; Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Sulastomo, *et al*, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia, 1995), hlm. 86.

untuk kepentingan sebagai bahan ajar, seperti yang dilakukan oleh Nasikun dan Abdurrahim, fokus kajiannya pada ayat-ayat hukum dan disesuaikan dengan silabi pengajaran.[154]

Kedua, tafsir yang disusun berdasarkan bahan pengajian rutin di lingkungan kampus. Jenis ini terdapat pada tafsir yang ditulis Didin Hafidhuddin. Tafsir ini diacu pada bahan pengajian di Masjid al-Hijri Universitas Ibn Khaldun (UIK), Bogor secara berkala sejak 1993.[155] Kajian tafsir ini dimulai dengan mengkaji sūrah al-Nisā' dan sūrah al-Mā'idah dengan model penafsiran *taḥlīlī.* Sebagaimana akan ditunjukkan pada bab selanjutnya, tafsir ini menjadikan konteks peristiwa sosial-politik sebagai dimensi teks yang dibicarakan secara kritis.

Adapun jenis yang ketiga adalah tafsir yang ditulis sebagai tugas untuk meraih gelar akademik. Jenis yang terakhir ini, secara umum terdiri atas tiga topik utama, yaitu hubungan manusia dan Tuhan, yang di dalamnya terkait dengan kebebasan manusia, hakikat manusia, peran manusia dalam kehidupan, makna Ahli Kitab dan doktrin kafir; tentang perempuan dan kesetaraan; dan masalah cinta dalam pandangan Al-Qur'an. Topik yang pertama terdapat pada tafsir-tafsir yang ditulis oleh Syahid Mu'ammar Pulungan, Harifuddin Cawidu, Jalaluddin Rahman, Muhammad Ghalib, Musa Asy'arie, dan Machasin; topik kedua terdapat pada tafsir yang ditulis oleh Nasaruddin Umar dan Zaitunah Subhan; dan topik ketiga terdapat pada tafsir yang ditulis oleh Abdurrasyid Ridha.

Selain tafsir-tafsir yang berasal dari tugas akademik, dari basis sosial dan audien masyarakat kampus ini, terdapat juga tafsir yang berasal dari bahan diskusi dosen sebagai bagian dari pengembangan wawasan akademik para dosen. Misalnya, kegiatan yang dilakukan para dosen di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Kegiatan

---

[154] Lihat Nasikun, *Tafsir Ayat Ahkam: tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam,* cetakan 1 (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984) dan *Syariat Islam: Tafsir Ayat-ayat Ibadah* yang ditulis oleh Abdurrahim dan Fathoni. Masalah yang dikaji adalah hukum *qis}as}*, *ḥad* pencurian, *ḥad* zina, dan tuduhan zina. Teknik penulisannya mirip dengan yang dilakukan oleh as}-S}ābūnī di dalam *S}afwah at-Tafāsir,* yaitu dimulai dengan analisis kata demi kata, pengertian secara global, aneka *qirā'āṯ*, segi *i'rāb*, *istinbāt}* hukum, petunjuk, dan hikmah dari ayat yang dikaji.

[155] Lihat Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2000) dan Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Maidah,* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2001).

ini dilakukan sejak 1994 secara rutin melalui Studi Intensif Quran (SIQ). Inisiasi kegiatan ini didasarkan pada keyakinan bahwa dosen merupakan salah satu kunci utama dalam menentukan profil lulusan suatu Perguruan Tinggi, dan mutu dosen akan mewarnai mutu alumninya.[156]

3. Masyarakat Umum

Masyarakat umum sebagai audien tafsir Al-Qur'an merupakan yang paling luas bagi publikasi tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru dengan keragaman asal-usul publikasi tafsir. Meski tafsir-tafsir yang pada awalnya dipublikasikan di media massa serta yang disusun melalui program pemerintah dan ormas Islam, pada akhirnya juga dinikmati oleh masyarakat umum, tetapi antara keduanya memiliki karakter penulisan dan perbincangan yang berbeda. Tafsir-tafsir yang termasuk dari jenis ini secara umum ditulis dengan metode *taḥlīlī.* Misalnya, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin 30 juz* karya Bahtiar Surin, *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Basa Sunda* karya Mhd. Romli, *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid, *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry, *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an* karya Moh. Rifa'i, *Tafsir Al-Munir* karya Daud Ismail, *Tarjamah Al-Qur'an Al-Ikhlash* karya Muchtar Yusuf Usman, dan *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* dan *Tāj al-Muslimīn* karya Misbah Zainul Mustafa, dan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun tim Departemen Agama RI.

Tujuan penulisan dan publikasinya di samping untuk meningkatkan pemahaman keagamaan umat Islam,[157] juga terdapat

---

[156] Lihat Zaini Dahlan, "Prakata Rektor Universitas Islam Indonesia", dalam *Spiritualitas Al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat,* cetakan 1 (Yogyakarta: UII Press, 1997), hlm. vi. Kegiatan ini wajib diikuti oleh seluruh dosen di Universitas Islam Indonesia sebelum memperoleh jabatan fungsionalnya yang pertama.

[157] Presiden Soeharto dalam Kata Sambutannya yang ditulis pada Nopember 1975 dan disertakan dalam tafsir tim Departemen Agama RI menjelaskan bahwa proyek penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh pemerintah ini adalah dalam rangka ikut menciptakan masyarakat yang religius dan akan memberikan arti semakin memantapkan ikut serta umat Islam dalam pembangunan yang dirancang dalam Repelita. Sebab, Al-Qur'an sendiri memberikan rangsangan dan dinamika untuk mengangkat derajat dan martabat manusia, baik materiil maupun spirituil. Dalam kata sumbutannya ini pula, Presiden Soeharto memaparkan tentang kesepakatan bangsa Indonesia yang telah mantap memilih Pancasila sebagai falsafah negara. Kita dengan senang hati mencitakan masyarakat sosialistis religius. Oleh karena itu, penggalian terhadap nilai-nilai agama adalah mutlak. Dalam ayat-ayat Al-Qur'an

unsur-unsur yang terkait dengan kebutuhan lokal, seperti pada aspek penggunaan bahasa dan aksara, karena adanya kebutuhan umat Islam yang lebih bersifat lokal. Misalnya, tafsir *al-Huda* karya Bakri Syahid ditulis sebagai respons atas masyarakat Muslim Jawa yang menetap di Suriname dan sejumlah masyarakat Jawa di lokasi transmigrasi di berbagai daerah di luar Jawa yang menginginkan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa dengan aksara Latin. Keinginan ini didasarkan pada kenyataan bahwa mereka lebih akrab dengan bahasa Jawa—karena akar tradisi mereka adalah Jawa—ketimbang dengan bahasa-bahasa yang lain.[158] Konteks kebutuhan yang bersifat lokal ini pula dapat kita temukan pada *Tafsir al-Munir* karya Daud Ismail, *al-Iklīl* dan *Tāj al-Muslimīn* karya Misbah Zainul Mustafa. *Tafsir al-Munir* ditulis memakai bahasa Bugis dan aksara Lontara agar bisa diakses lebih dekat oleh orang-orang Bugis dan sekaligus dalam rangka melestarikan aksara dan bahasa Bugis.[159] Adapun *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* dan *Tāj al-Muslimīn* ditulis dengan aksara Pegon dan memakai teknik *makna gandul*.[160] Cara ini dilakukan Misbah, mengingat basis

---

sendiri terdapat banyak petunjuk Tuhan tentang keharusan mengembangkan ajaran yang bersifat sosialistis. Lihat Departemen Agama RI, *Muqaddimah: Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama RI, 1992), hlm. 8.

[158] Lihat Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* hlm. 8.

[159] Bahasa Bugis dan aksara Lontara dipakai oleh ulama di Makassar dalam menulis tafsir bisa ditemukan dalam karya-karya yang lain. Misalnya, pada era 1940-an Anre Gurutta H.M. As'ad menulis *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma.* Dua dekade selanjutnya, A.G. H.M. Yunus Martan menulis *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim bi al-Lugah al-Bugisiyyah: Tafséré Akorang Bettuwang Bicara Ogi* yang diterbitkan di Sengkang oleh penerbit Adil pada tahun 1961. Satu dekade selanjutnya, muncul *Terjemah Al-Quran dengan Bahasa dan Aksara Bugis* yang ditulis oleh K.H. Hamzah Manguluang. Buku ini diterbitkan di Sengkang pada 1978. Di era 1980-an, di Makassar muncul tafsir lengkap 30 juz. Karya ini ditulis oleh A.G. H. Daud Ismail berjudul *Tafsir Munir.* Pertama kali dicetak dan diterbitkan di Ujungpandang oleh penerbit Bintang Selatan pada 1983.

[160] Teknik *makna gandul* merupakan hal yang lazim dan menjadi ciri khas bagi kalangan pesantren tradisional. Secara teknis, *makna gandul* merupakan praktik penerjemahan teks berbahasa Arab kata-perkata yang diletakkan tepat di bawah kata yang diterjemahkan dengan memakai huruf Arab. Secara praktis teknik ini memberikan keuntungan bagi pembaca, yaitu mereka akan mengetahui secara langsung terjemahan serta tafsir untuk setiap kata dan yang kedua mengetahui posisi kata dalam rangkaian kalimat. Menurut Ichwan, metode *makna gandul* pertama kali diperkenalkan oleh Kiai Shaleh Darat (1820-1903). Lihat Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cetakan 1 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 416. Selain di Jawa dan

pembaca dan audien yang ia bayangkan adalah kalangan santri dan masyarakat Islam yang ada di wilayah pesisir utara.

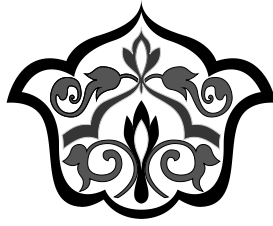
Tafsir-tafsir yang pada awalnya dipublikasikan di media massa (koran dan majalah, dan jurnal), penulisnya tampaknya juga menyadari bahwa audien pembacanya adalah masyarakat umum, karena media massa merupakan arena di mana hal-hal yang ditulis dan dipublikasikan di dalamnya sejak awal disusun agar bisa diakses oleh setiap orang secara mudah. Lebih dari itu, penulis tafsir dengan konteks publikasi media massa tersebut sejak awal juga menyadari bahwa tafsir yang dipublikasikan tersebut basis audiennya adalah masyarakat umum. Konteks basis pembaca yang demikian luas mengandaikan bahwa penafsir, di samping berusaha mendekatkan Al-Qur'an kepada masyarakat, juga menyadari tentang masalah-masalah yang diperbincangkan di masyarakat dan penting untuk dibahas.

Meskipun tafsir yang dipublikasikan di media massa tersebut penulisnya menyadari perihal tentang basis audiennya, tetapi tidak secara keseluruhan tafsir-tafsir tersebut, di dalamnya terjadi kajian-kajian yang mengaitkannya dengan konteks dan problem sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* karya M. Quraish Shihab, *Tafsir bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rakhmat, dan *Tafsir al-Hidayah* karya Sa'ad Abdul Wahid adalah contoh tafsir yang dipublikasikan di media massa, tetapi dalam pembahasannya secara umum tidak mengaitkan dengan konteks masalah-masalah sosial-politik yang terjadi ketika tafsir tersebut ditulis. Dua tafsir dari jenis ini, yaitu *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya M. Dawam Rahardjo dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa, yang tampak lebih baik dalam mengaitkan nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an isu-isu dengan problem sosial-politik yang terjadi pada era rezim Orde Baru.[161]

Madura, model teknik *makna gandul* ini juga ditemukan di pesantren-pesantren di Sunda yang diistilahkan dengan *ngalogat.* Tentang masalah ini lebih jauh, lihat Iip Zulkifi Yahya, "*Ngalogat* di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan", dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, hlm. 364.

[161] Dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* terdapat 27 topik utama yang dibahas dan teknik penulisannya dikaitkan dengan wacana dan kondisi kehidupan sosial di Indonesia.

Seluruh paparan di atas memberikan gambaran tentang keragaman identitas sosial penafsir, asal-usul publikasi tafsir, dan basis sosial audien tafsir. Keragaman tersebut pada akhirnya, sebagaimana akan ditunjukkan pada uraian selanjutnya, menjadi faktor-faktor penting berkaitan dengan model perbincangan yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an dan apa serta bagaimana praktik politik rezim Orde Baru diperbincangkan. Keragaman perbincangan ini, pada akhirnya akan memperlihatkan terjadinya peneguhan dan atau kontestasi atas praktik politik rezim Orde Baru dalam tafsir Al-Qur'an.[]

Ketika menulis topik 'abd', misalnya, Dawam menjelaskan secara sosiologis makna kata 'abd' dan pemakaiannya dalam konteks masyarakat Indonesia. Hal serupa juga terjadi ketika ia menjelaskan topik *'ūlu al-amri', 'khalīfah',* dan *'syūrā'.* Hal serupa terjadi pada *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Tafsir yang pada awalnya dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* secara berkala sejak 11 Mei 1998-8 Desember 1999 ini membahas 57 topik. Topik-topik tersebut mencerminkan kepedulian Syu'bah terhadap problem sosial, budaya, dan politik yang terjadi di Indonesia. Misalnya, ia berbicara soal hubungan antaragama, kekerasan atas nama agama, kekuasaan, penguasa, musyawarah, kerusuhan sosial, pertobatan untuk pejabat, pers yang fasik, harta haram dan mafioso, serta perempuan dan keindahan. Topik-topik ini merupakan sederet problem sosial, budaya, dan politik yang terjadi dan dihadapi oleh masyarakat Indonesia pada saat tafsir ini ditulis dan dipublikasikan di media massa. Lihat Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 1-45.

— BAB IV —

WAJAH REZIM ORDE BARU DALAM PERBINCANGAN TAFSIR AL-QUR'AN: DARI PENEGUHAN HINGGA KONTESTASI

Pada bab ini akan diuraikan tentang perbincangan tafsir Al-Qur'an atas kebijakan dan perilaku politik rezim Orde Baru dalam mengelola pemerintahan dan mengukuhkan kekuasaan. Perbincangan di sini dimaksudkan sebagai suatu ruang diskursif di mana praktik politik rezim Orde Baru dibicarakan dalam tafsir Al-Qur'an. Topik-topik yang diacu dalam perbincangan ini dipilih berdasarkan isu-isu *mainstream* dalam politik rezim Orde Baru. Data-datanya tidak selalu berkaitan langsung dengan tafsir Al-Qur'an yang mempunyai kaitan langsung dengan topik pembicaraan, tetapi juga dalam konteks ruang pewacanaan yang lebih luas ketika Al-Qur'an ditafsirkan.

Untuk menganalisis perbincangan tersebut, dalam bab ini difokuskan pada isu-isu yang terkait dengan ideologi, kebijakan, dan perilaku politik rezim Orde Baru, serta penggunaan identitas agama sebagai peneguhan basis politik. Pemilihan ketiga isu ini didasarkan pada kaitan kepentingan isu-isu tersebut dengan kekuasaan rezim Orde Baru, dan pada saat yang sama berkaitan juga dengan konteks nilai dan kepentingan umat Islam. Dengan cara dan sudut pandang ini, perbincangan yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an tersebut dianalisis secara mendalam dan komprehensif.

A. Basis Ideologi Politik Rezim Orde Baru dalam Kontestasi Tafsir Al-Qur'an

Alih kekuasaan dari Presiden Sukarno ke Presiden Soeharto tidak sekadar alih pimpinan pemerintahan, tetapi secara ideologis di dalamnya juga terjadi perubahan mendasar. Sejak pertama kali memperoleh kekuasaan, Soeharto menutup ruang bagi gerakan dan ideologi komunisme dari peta politik Indonesia yang semula pernah menjadi kaki politik Sukarno dalam ideologi Nasakom. Kedua, sejak awal berkuasa, Soeharto meneguhkan Pancasila sebagai dasar negara untuk mempersatukan entitas bangsa dengan keragaman ideologi politik yang ada. Ketiga, membangun politik ekonomi ala Rostowian yang menitikberatkan pada aspek pembangunan nasional, menciptakan politik yang seragam dengan menutup pintu kritik dengan mengebiri partai politik, kekuatan legislatif, dan yudikatif, serta memilih pendekatan militeristik dalam menciptakan stabilitas dan keamanan nasional. Hal-hal di atas merupakan isu mendasar dalam rezim Orde Baru yang merupakan objek penting dan menjadi ruang kontestasi bagi tafsir Al-Qur'an.

Isu-isu di atas diperbincangkan oleh umat Islam secara beragam yang akhirnya memengaruhi hubungannya dengan rezim Orde Baru. Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, pertanyaan yang mendasar adalah bagaimana isu-isu tersebut diperbincangkan dalam tafsir Al-Qur'an serta bagaimana hubungannya dengan konteks pemaknaan ayat Al-Qur'an. Hal-hal yang demikian akan dibahas pada uraian berikut ini.

1. Ideologi Pancasila: Ruang Politik Peneguhan Nilai-nilai Islam

Pada awal berkuasa, salah satu langkah politik yang dilakukan rezim Orde Baru adalah meneguhkan Pancasila sebagai dasar negara dan asas dari seluruh organisasi. Oleh rezim Orde Baru, agama dan negara dipahami sebagai dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan tetapi harus dibedakan. Pancasila sebagai ideologi negara bukanlah produk agama, tetapi nilai-nilai agama sebagai cerminan moral dalam kehidupaan politik terkandung di dalamnya.[1] Secara politik,

[1] Bambang Pranowo, "Konsep Negara dalam Islam", Kata Pengantar dalam Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam,* cetakan 1 (Jakarta: Alvabet, 2011), hlm. xi.

peneguhan ideologi Pancasila ini pada dekade 1980-an diwujudkan rezim Orde Baru dalam bentuk kebijakan asas tunggal Pancasila yang pada awalnya melahirkan pro dan kontra di kalangan umat Islam.[2]

Perbincangan Pancasila sebagai dasar negara dan asas tunggal di era rezim Orde Baru secara umum tampak ketika para penafsir Al-Qur'an menjelaskan makna *ūlu al-amr* yang diisyaratkan dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 59.[3] Dalam ayat ini, umat Islam diperintahkan untuk patuh kepada Allah dan Rasul-Nya dengan menjalankan perintah-perintah-Nya dan taat kepada *ūlu al-amr* ketika mereka telah bersepakat dalam kebenaran.[4] Terhadap konteks ayat ini, dalam tafsir *al-Huda,* Bakri Syahid menjelaskan bahwa Islam sebagai identitas dan nilai merupakan aspek penting dalam konteks kekuasaan negara.[5] Secara lugas, ia memberikan penjelasan atas maksud ayat tersebut sebagai berikut.

> Tiyang ingkang ngasta pemerintahan punika wajib iman ing Allah, iman dhumateng Rasulullah saw. sarta nindakaken sadaya tatanan lan aturan agami Islam, menawi boten, tangeh lamun badhe saget damel adil-makmur materiil lan spirituiil, karaharjan donya lan akherat. Bab punika cocok sanget kados ingkat kasebat ing *Wulang Reh* yasan dalem Ingkang Sunuwun Pakubuwono IV: "lamun ana wong micareng ngelmi, tan mufakat ing patang perkara, aja sira age-age, anganggep nyatanipun, limbangen lan kang patang perkara rumuhun, dalil, hadis, lan ijmak, qiyase, papat iku salah siji, ana kang mufakat." Tegesipun ilmu pengetahuan utawi kawicaksanan paprentahan punika kedah cocok, boten kenging nyimpang, saking dalil (Quran), hadis Rasulullah saw., ijma, qiyas; pramila kedah dipun teliti, sampun nilar angger-anggering agama.[6]

---

[2] Terkait pro kontra ini, lihat misalnya Moch. Syarifin Maloko, *De-Islamisasi dan Politik Provokasi: Sebuah Pledoi* (Yogyakarta: Pustaka Bersatu, 2001); Deliar Noer, *Islam, Pancasila, dan Asas Tunggal* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984).

[3] يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

[4] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm* (t.k: t.p, t.th.), jilid 1, hlm. 210.

[5] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 147.

[6] *Ibid.,* hlm. 147.

Kriteria pemegang pemerintahan yang dijelaskan dalam *al-Huda* di atas dari sudut pandang teologis cenderung eksklusif. Maksudnya, pemerintah oleh Bakri diniscayakan sebagai subjek yang mengimani doktrin Islam dan menjalankan ajaran-ajarannya. Dengan keharusan ini, lebih jauh dia menjelaskan bahwa keadilan dan kemakmuran bisa dicapai oleh sebuah negara, tetapi dalam konteks kasus ayat di atas, dalam *al-Huda* tidak dijelaskan lebih jauh tentang keharusan Islam secara formal sebagai satu-satunya asas dalam bernegara di Indonesia. Alih-alih, dalam konteks ayat yang lain, Bakri justru memberikan dukungan kepada Pancasila sebagai dasar negara. Sikap semacam ini, tidak lepas dari posisinya sebagai anggota militer di era rezim Orde Baru. Dukungan tersebut dikemukakan ketika ia menjelaskan makna *ūlu al-amr* dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 83.[7]

Ayat ini berbicata tentang orang-orang munafik yang suka menyiarkan berita provokasi, dan dalam situasi semacam itu Allah menghendaki agar umat Islam waspada terhadap berita-berita seperti yang terkait dengan hal keamanan dan ketakutan.[8] Pada kasus ayat ini, Bakri dalam *al-Huda* menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *ūlu al-amr* adalah Sahabat di zaman Rasul, tetapi pada zaman kini maksudnya adalah pemerintahan demokrasi, dan dalam konteks Indonesia adalah demokrasi Pancasila.[9]

Perbincangan dalam bentuk peneguhan serupa ia kemukakan kembali ketika menguraikan makna Q.S. Yūnus [10]: 7.[10] Ayat ini berbicara tentang ancaman kepada orang-orang yang tidak pernah berharap tentang kehidupan akhirat, karena mengingkarinya, dengan siksa neraka.[11] Makna ayat ini, oleh Bakri Syahid dalam *al-Huda,* dipakai untuk mengungkapkan pandangannya tentang cita-cita negara Republik Indonesia. Negara Indonesia yang berasaskan Pancasila menurut dia merupakan negara sosialis-religius—bukan

---

[7] وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾

[8] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 530; bandingkan dengan Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 218.

[9] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* hlm. 153, ck. 222.

[10] إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ﴿٧﴾

[11] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 295.

negara sekular dan bukan negara Islam—yang mampu melahirkan masyarakat yang adil, makmur, material-spiritual. Secara lugas ia mengungkapkan pandangannya dalam penjelasan berikut.

> ... masyarakat utawi negari ingkang dados idham-idhamanipun punika ingkang sosialis-religius, inggih punika masyarakat adil makmur ingkang anyakup materiil lan spirituiil, lahiriyah lan bathiniyah, donya lan akherat ingkang tansah angsal karidlaning Allah.
>
> Para sutrisna mugi dadosa kawigatosan politis-sosiologis, bilih negara Republik Indonesia punika negara kesatuan lan negara hukum, serta negara berketuhanan Yang Maha Esa, boten atheis, sanes negari secularis, lan boten negari Islam (ingkang leres negari ingkang masyarakatipun 90% angrungkebi agama Islam).[12]

Peneguhan dan dukungan Bakri Syahid terhadap Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia tersebut kembali dikemukakan di dua tempat, yaitu ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mu'minūn [23]: 111 dan Q.S. an-Nūr [24]: 28. Substansi Q.S. al-Mu'minūn [23]: 111 berkaitan dengan kisah seorang Mukmin yang karena kesabarannya dalam kepatuhan kepada Tuhan dijanjikan akan memperoleh surga.[13] Konteks ayat ini, oleh Bakri Syahid, dipakai untuk mengajak umat Islam agar setia menjalankan syariat Islam dan sekaligus mewujudkan nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan secara sungguh-sungguh. Dengan cara itu, menurut dia, keadilan dan kemakmuran bisa tercapai selaras dengan yang dicita-citakan oleh para pendiri bangsa Indonesia. Secara lugas Bakri menuliskan pandangannya sebagai berikut ini.

> Sumonggo para sutrisno samia sesarengan anindaken syari'at agami Islam ingkang saestu, serta 'amalaken Pancasila ingkang saestu, Insya Allah adil lan makmur ingkang dados ancas tujuan

[12] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* hlm. 364, pada catatan kaki nomor 491.

[13] Biṣri Muṣṭafā, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz,* jilid 2 (Kudus: Menara Kudus, t.th.), jilid 2, hlm. 1124.

> kita sami, saged kalaksanan sarana pitulunganipun Pangeran Allah swt.[14]

Menjalankan syariat Islam dan mewujudkan nilai-nilai Pancasila oleh Bakri dipandang dua hal yang tidak saling menegasikan. Islam merupakan agama sedangkan Pancasila adalah ideologi negara. Nilai-nilai Pancasila, secara substansial, tidak bertentangan dengan Islam, dan bahkan merupakan representasi nilai-nilai politik dari Islam mengenai bagaimana suatu negara dan kekuasaan diatur dan dijalankan. Kepatuhan kepada syariat Islam merupakan tanggung jawab dalam beragama, sedangkan kepatuhan pada Pancasila merupakan kepatuhan dalam berbangsa dan bernegara.

Kontek kedua yang dipakai Bakri dalam mengemukakan peneguhannya pada Pancasila adalah Q.S. an-Nūr [24]: 28.[15] Ayat ini berisi tentang tata krama dalam kehidupan sosial.[16] Konteks ayat ini, oleh Bakri Syahid, digunakan untuk menjelaskan pentingnya bangsa Indonesia menghidupkan falsafah Pancasila dan nilai-nilai etik Islam dalam kehidupan sosial. Secara lugas ia menulis:

> ... kakung miwah putri supados angrembakakaken kabudayan kita Indonesia piyambak saking falsafah Pancasila lan dipun kiyataken dening piwucal syare'ating Allah swt. sampun ngantos ing mangkenipun manawi negari kita majeng ekonomi, teknik lan modern, sarta makmur, ananging kasusilan kita risak dening kesusupan kabudayan sanes ingkang cengkah kaliyan falsafah kita lan geseh kaliyan agama kita.[17]

Penjelasan di atas merupakan bentuk peneguhan atas eksistensi Pancasila sebagai dasar negara dan falsafah hidup bangsa Indonesia. Beriringan dengan agama, menurut Bakri Syahid nilai-nilai Pancasila mesti diejawantahkan untuk membangun tata nilai kehidupan sosial di Indonesia. Secara implisit, pernyataan yang demikian itu

---

[14] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* hlm. 661, catatan kaki nomor 685.

[15] فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾

[16] Bisri Mustafā, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz,* jilid 2, hlm. 1141.

[17] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* hlm. 670, ck. 694.

memberikan pandangan bahwa nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila adalah selaras dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Jauh sebelum kebijakan asas tunggal disosialisasikan rezim Orde Baru pada awal era 1980-an,[18] secara terbuka Bakri telah memberikan peneguhan atas eksistensi Pancasila bagi bangsa Indonesia. Sikapnya yang demikian ini merupakan salah satu wujud kesetiaan kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Perbincangan-perbincangan serupa dilakukan Moh. E. Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan*. Berbeda dengan Bakri yang secara lugas dan mantap melakukan peneguhan atas eksistensi Pancasila dalam berbangsa dan bernegara, Hasim cenderung bersikap ambigu: pada satu konteks ia menjelaskan pentingnya Pancasila sebagai falsafah dalam berbangsa dan bernegara, tetapi pada konteks yang lain, ia melakukan peneguhan atas Islam sebagai perangkat formal dalam bernegara. Pandangan Hasim ini bisa kita temukan ketika ia menjelaskan makna Q.S. al-Mā'idah [5]: 45.[19]

Ayat ini berbicara tentang ketentuan *qiṣāṣ* dalam Taurat dan Injil yang mesti ditaati oleh orang Yahudi dan Nasrani. Dan orang-orang yang mengingkarinya digolongkan sebagai orang-orang yang zalim.[20] Pada konteks kasus ayat ini, dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* Moh. E. Hasim berpandangan bahwa hukum Allah haruslah ditegakkan dalam sistem dan tata negara. Sejarah Nabi Muhammad saw. dan para Sahabat dia jadikan bukti bahwa Islam mengatur urusan-urusan ketatanegaraan.[21]

Pada konteks ayat di atas, Hasim tidak secara jelas memberikan rincian lebih jauh: apakah yang harus ditegakkan di dalam negara itu nilai-nilai substantif Islam atau Islam sebagai identitas dipakai

---

[18] Asas Tunggal diundangkan oleh pemerintah dalam UU No. 5/1985 dan UU No. 8/1985. Muhammadiyah sebagai salah satu ormas Islam terbesar di Indonesia, yang menjadi basis sosial Syahid, menerima Pancasila dengan malu-malu dan terpaksa sambil menunggu dikeluarkannya undang-undang keormasan tersebut. Terkait sikap ini, lihat Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik* (Jakarta: Hanindita, 1985), hlm. 211-227.

[19] وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾

[20] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 273.

[21] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* cetakan 1, jilid 6 (Bandung: Pustaka, 2001), hlm. 288.

sebagai ideologi negara. Keraguan semacam ini kita temukan jawabannya pada penjelasan Hasim atas Q.S. al-Anbiyā' [21]: 17. Menurut Hasim, ayat ini berbicara tentang sikap Allah yang tidak main-main dalam menciptakan manusia, baik dalam konteks cara hidup di bidang rumah tangga, ekonomi, maupun politik bernegara. Terkait dengan bidang politik bernegara, Hasim mengemukakan pandangannya tentang Islam sebagai asas bernegara.

> Kita mustahil dapat mengimplementasikan hukum Allah di negara yang berideologi komunisme, sosialisme, imperialisme, kapitalisme, sekularisme, dan isme apa pun selain dari islamisme. Hukum Islam hanya bisa ditegakkan di negara yang berasaskan Al-Qur'an dan Hadis. Hal ini hendaknya benar-benar ditafakuri dengan sungguh-sungguh agar dalam berpartai politik tidak menyeleweng dari ketentuan al-Khaliq.[22]

Kutipan di atas memberikan gambaran yang cukup jelas bahwa dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* oleh Hasim, Islam diteguhkan sebagai dasar negara dan sebagai ideologi politik yang ia sebut dengan islamisme. Hanya dengan cara yang demikian menurutnya hukum Allah bisa diimplementasikan dalam kehidupan manusia. Atas dasar prinsip itu, Hasim kemudian melarang umat Islam untuk memilih pemimpin yang tidak beragama Islam. Pandangan ini, ia kemukakan di sejumlah konteks pembahasan atas ayat-ayat Al-Qur'an.

Pertama, ketika Hasim menafsirkan Q.S. al-Mā'idah [5]: 51.[23] Menurut Muhammad bin Sulaiman, ayat ini berbicara mengenai keharaman bagi Muslim menjadikan orang kafir sebagai pemimpin dan umat Islam berkasih sayang dengan mereka. Adapun bermuamalah dalam kehidupan sosial tidaklah menjadi masalah.[24] Oleh Hasim, ayat ini diletakkan dalam konteks politik praktis di Indonesia dan secara lugas ia menolak memilih partai yang di dalamnya didominasi orang-orang non Muslim.

---

[22] *Ibid.,* jilid 17, hlm. 25. Penjelasan serupa dia lakukan ketika menjelaskan Q.S. al-Anfāl [8]: 58. Lihat *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 10, hlm. 54.

[23] ۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥١

[24] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 276.

> Bila legislatif dikuasai oleh orang-orang non Muslim atau orang-orang munafik, maka kepala negara sampai bupati yang dipilih mereka tidak mungkin orang Islam yang beriman....
> Orang Yahudi dan Nasrani sekarang ini lebih berbahaya karena mereka berdua telah ditambah dengan orang-orang munafik sebagai pihak ketiga.[25]

Tampaklah di sini bahwa cara berpikir yang dibangun Hasim ketika melihat kebenaran dan keadilan dalam konteks politik bukan dalam pengertian prinsip moral tetapi dalam konteks formalisme agama dan bersifat eksklusif. Di sini, oleh Hasim, Islam sebagai identitas agama dijadikan variabel utama dan menentukan dalam menegakkan keadilan dan kebenaran. Padahal, dari sudut pandang moral, keadilan dan kebenaran dalam konteks kehidupan sosial politik bersifat universal.

Pandangan serupa dikemukakan Hasim ketika ia menjelaskan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 28. Pada ayat ini, Hasim mendefinisikan "orang kafir" yang tidak patut secara politik dipatuhi sebagai pemimpin adalah bukan hanya dari sudut pandang teologis, tetapi juga etis. Dengan lugas ia mengatakan bahwa umat Islam diharamkan memilih pemimpin dari kalangan kafir, kecuali situasinya benar-benar mengancam jiwa umat Islam. Istilah kafir, di sini, dia maknai bukan hanya orang yang tidak beridentitas Islam, tetapi juga umat Islam yang anti hukum Islam dan orang Islam yang menyembah materi dan benda-benda.[26]

Kedua, pandangan Hasim tentang perpaduan iman dan ilmu. Ketika menjelaskan kalimat: *wa in ḥakamta faḥkum bainahum bi al-qisṭ* pada Q.S. al-Mā'idah [5]: 42,[27] Hasim mengaitkan sikap adil yang harus dimiliki seorang hakim—karena mereka memiliki ilmu yang sempurna—dengan iman. Menurut dia, perpaduan iman dan ilmu akan menghasilkan keputusan yang adil. Hakim yang beriman kepada Allah dengan sungguh-sungguh akan bersikap objektif dan

---

[25] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* cetakan 1, jilid 6, hlm. 318-9.

[26] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 244.

[27] Salah satu pesan dari ayat ini adalah kewajiban menegakkan keadilan sekalipun berkaitan orang-orang Ahli Kitab. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulasaḥ Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 270.

bertindak tanpa pandang bulu, serta tidak akan memihak kepada orang yang bersalah, meski ia seorang pembesar dan pejabat.[28]

Meskipun di sejumlah tempat Hasim mengidealkan Islam sebagai dasar negara, pada satu konteks di dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* ia tidak menolak eksistensi Pancasila dalam konteks negara Indonesia. Bahkan, ia memberikan peneguhan bahwa nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tidak bertentangan dengan Islam. Pandangan ini dia kemukakan ketika menguraikan makna *al-ḥaqq* pada Q.S. Āli 'Imrān [3]: 60.[29] Ayat ini mengisahkan tentang Nabi Isa a.s. dan Maryam yang diberitakan Allah kepada Nabi Muhammad saw. sebagai kebenaran dan menolak paham trinitas di kalangan Nasrani.[30] Makna "kebenaran" dalam kasus ayat ini, dipakai Emon Hasim sebagai arena untuk menjelaskan hubungan yang menguatkan antara Islam dan nilai-nilai Pancasila. Secara lugas, ia menuliskan pandangannya itu sebagaimana dalam kutipan berikut ini.

> Alhamdulillah, khususnya kita umat Islam Indonesia yang berfalsafah Pancasila tidak perlu dicekam konflik batin. Lima Sila yang tercantum dalam Pancasila itu ialah: 1. Ketuhanan Yang Maha Esa, 2. Kemanusiaan yang adil dan beradab, 3. Persatuan Indonesia, 4. Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, 5. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.
> Sila yang lima ini semuanya berjiwa Islami, tidak bertentangan dengan al-Haq. Bila terjadi kemaksiatan dan kebiadaban bukan karena Pancasila yang salah, melainkan karena orang-orang munafik yang mabuk kekuasaan, mabuk harta, dan mabuk kepintaran. *Not the song but the singers = bukan nyanyiannya, tetapi para penyanyinya.*[31]

Selain Bakri dan Hasim, perbincangan tentang hubungan Pancasila, negara dan Islam dapat kita temukan dalam *Tafsir al-Hijri*

---

[28] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* cetakan 1, jilid 6, hlm. 279-280.

[29] ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ٦٠

[30] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 132.

[31] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 316.

karya Didin Hafidhuddin. Sebagai aktivis Islam yang dekat dengan basis kekuatan politik Islam, Didin mengintrodusir gagasan mengenai kaitan Islam dan negara. Ia tidak secara lugas memberikan peneguhan ataupun penolakan terhadap eksistensi Pancasila dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, tetapi ia mengintrodusir Islam, dalam konteks identitas maupun nilai, sebagai unsur penting yang mesti ditegakkan di dalam pemerintahan. Pandangan ini dia kemukakan ketika menguraikan maksud Q.S. an-Nisā' [4]: 144.[32]

Ayat ini, menurut Quraish Shihab, berbicara tentang seruan Allah kepada orang-orang mukmin agar tidak meminta pertolongan kepada orang kafir yang memusuhi kaum Muslim, baik minta pendapat maupun berkawan rapat dengan mereka.[33] Ayat tersebut oleh Didin dipakai untuk menjelaskan tentang prestasi dan kemampuan dalam memimpin merupakan salah satu kriteria penting dalam menentukan dan memilih seorang pemimpin, tetapi ia memberikan pengecualian, yaitu selain orang Yahudi dan Nasrani. Terkait konteks ayat ini, lebih jauh dalam *Tafsir al-Hijri* Didin menjelaskan sebagaimana kutipan berikut.

> Jika kita punya kesempatan untuk memilih pemimpin, dalam level apapun, maka pilihlah orang yang beriman, orang yang Muslim, mereka yang shalat dan membayar zakat, dan mereka yang cinta kepada Islam dan kaum muslimin. Bukan semata-mata keahlian, tetapi lebih pada kesamaan akidah dan keyakinan.[34]

Islam sebagai identitas, nilai, dan akidah, oleh Didin dalam konteks masalah ini dipahami sebagai hal utama dalam mengukur sebuah perjuangan politik. Kesamaan akidah (Islam), bagi Didin menjadi prasyarat utama dalam penentuan pemimpin, bukan

---

[32] أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴿٤٤﴾

[33] M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini merupakan kecaman keras orang yang menjadikan orang-orang kafir sebagai teman-teman akrab, tempat menyimpan rahasia, bukannya larangan untuk bergaul secara harmonis dan wajar, atau bahkan memberi bantuan kemanusiaan kepada mereka. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* cetakan 1, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2001), hlm. 629. Bandingkan dengan Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 240.

[34] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2000), hlm. 192-3.

keahlian atau kemampuan memimpin suatu institusi negara dalam rangka penegakan kebenaran dan keadilan secara universal. Bahkan, dengan merujuk pada Q.S. al-Munāfiqūn [63]: 8,[35] sedari awal ia mengingatkan umat Islam agar tidak menganggap bahwa praktik muamalah tidak berkaitan dengan iman. Bagi Didin, umat Islam boleh bermuamalah dengan non Muslim, tetapi dalam muamalah tersebut tidak bertujuan ingin memperoleh kemenangan bagi non Muslim dan tidak meninggalkan gerbong umat Islam. Perjuangan—termasuk di dalamnya dalam konteks perjuangan politik—menurut Didin tetaplah harus dilakukan bersama-sama dengan orang-orang beriman yang jelas keberpihakannya terhadap kepentingan umat Islam, dan ia mewanti-wanti agar pilihan serta sikap politik tidak kita titipkan kepada orang yang beda akidah.[36]

Islam sebagai nilai, oleh Didin memang diletakkan sebagai asas dari orientasi politik yang digunakan untuk mengendalikan kehidupan. Politik Islam di sini dipahami bukan sekadar berbicara tentang kekuasaan, jabatan, dan kedudukan, tetapi sebagai ruang bagaimana nilai-nilai Islam menjadi dasar pengelolaan seluruh dimensi kehidupan dan ujung dari semua ini haruslah menguntungkan umat Islam. Pandangan Didin ini dikemukakan kembali dalam *Tafsir al-Hijri* ketika ia menjelaskan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 79-80.[37]

Ayat ini, menurut Muhammad bin Sulaiman, berbicara tentang kenyataan bahwa para Nabi tidak pernah menyuruh manusia untuk menjadikan dirinya sebagai Tuhan. Mereka membawa pesan utama, yaitu agar manusia tidak berbuat syirik.[38] Dengan mendasarkan pada

---

[35] يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾

Ayat ini berbicara tentang kisah orang-orang munafik ketika usai dalam perang Bani Mustaliq dan mereka pulang ke Madinah kemudian mengatakan bahwa orang-orang yang mulia—yaitu diri mereka yang asli Madinah—akan mengusir orang-orang yang hina—yaitu umat Islam yang kebanyakan dari Mekah—dari kota Madinah. Padahal, kemuliaan hanyalah milik Allah, Rasul-Nya, dan para pengikutnya. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 14, hlm. 251; Bisri Mustafa, *al-Ibrīz,* jilid 3, hlm. 2075.

[36] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* hlm. 181.

[37] مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾

[38] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 138.

ayat di atas, Didin meletakkan politik secara ideal dan bukan sebagai wilayah yang kotor, karena politik diletakkan dalam bingkai nilai-nilai Islam. Pandangan ini yang ia sebut sebagai politik Islam. Lebih jauh Didin mengemukakan pandangannya itu sebagai berikut.

> .... politik Islam adalah suatu cara atau usaha dalam rangka menjadikan Islam sebagai pengendali kehidupan. Bila kita berbicara soal politik Islam, maka ini dimaksudkan bukanlah politik yang semata-mata mengejar kekuasaan, jabatan, dan kedudukan, tetapi lebih pada upaya menjadikan Islam sebagai pengendali kehidupan. Bagaimana pemerintahan dikendalikan oleh nilai-nilai Islam, bagaimana pendidikan dikendalikan oleh nilai-nilai Islam, bagaimana ekonomi dikendalikan oleh Islam, dan sebagainya. Jika seorang Muslim mengaku sebagai politisi tetapi tidak membawa ajaran Islam, dan tidak berorientasi untuk menjadikan Islam menjadi pengendali kehidupan masyarakat, maka ia bukanlah politisi Muslim.[39]

Selain pandangan-pandangan di atas, terdapat pula pandangan lain yang diperbincangkan dalam tafsir Al-Quran era rezim Orde Baru. Pandangan-pandangan tersebut meneguhkan tentang tidak ada kaitan formal antara Islam dan negara, tetapi nilai-nilai yang ada dalam Islam mempunyai kaitan dengan politik kekuasaan. Islam secara substansial, di sini diposisikan sebagai dasar dari bangunan negara. Pandangan semacam ini terdapat dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya M. Dawam Rahardjo dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa. *Ahl al-ḥalli wa al-'aqdi,* salah satu subjek yang dimaksud dari istilah *ūlu al-amr,* sebagaimana telah diperbincangkan di atas, dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* oleh Dawam dimaksudkan sebagai para ahli yang memiliki otoritas di bidang-bidang umum, selain yang berkaitan dengan soal-soal keagamaan. Pada konteks pemaknaan yang dimaksud, maka mereka yang berurusan dengan soal 'keduniaan' atau kemaslahatan umum yang dasarnya adalah keahlian dan kewibawaan dengan ukuran-ukuran objektif, dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an,* oleh Dawam ditegaskan tidak harus seorang

[39] *Ibid.,* hlm. 166.

Muslim. Kriteria dalam memilih mereka bukanlah 'iman', melainkan 'keahlian'. Pandangan ini bersimpang jalan dengan pandangan Didin dan Emon Hasim yang telah dikemukaan di atas.[40]

Selain konteks masalah keahlian, pemilihan atas subjek-subjek tersebut menurut Dawam didasarkan pada kriteria lain yang bersifat non imani, yaitu amanah, pengabdian, dan keadilan[41]—yang ketiganya secara substansial hakikatnya merupakan kriteria Qurani dan merupakan karakter positif dari diri manusia. Dengan kriteria ini, ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 83,[42] dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an,* Dawam menegaskan bahwa kriteria utama *ūlu al-amr* adalah subjek yang dapat mengambil keputusan mengenai suatu urusan dengan sebaik-baiknya, karena ia mengetahui masalah dan menyelidiki duduk perkara suatu masalah.[43] Sebagai lembaga kekuasaan yang dibentuk untuk menyelenggarakan kepentingan bersama, yaitu dalam soal keamanan, ketertiban masyarakat, kepastian hukum, dan stabilitas politik, suatu negara—yang di dalamnya makna *ūlu al-amr* berada—menurut Dawam harus dibangun pada hal-hal yang bersifat subtansial dan diacukan pada nilai-nilai ideal. Dengan merujuk Q.S. an-Nisā' [4]: 58,[44] ia menjelaskan bahwa negara harus didasarkan pada prinsip amanah dan keadilan.[45] Pandangan ini jelas menunjuk pada nilai-nilai substansial Al-Qur'an, bukan pada konteks institusi dan formalisme agama.

---

[40] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 271.

[41] *Ibid.,* hlm. 271.

[42] Ada banyak pesan yang bisa ditangkap dari ayat ini. Di antaranya adalah tentang satu tuntunan pokok dalam penyebaran informasi, sebagaimana dipaparkan oleh M. Quraish Shihab. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 2, hlm. 530; kedua tentang kesyukuran umat Islam kepada Allah yang telah mengutus Nabi Muhammad saw. dan menurunkan Al-Qur'an. Jika tidak, mereka akan tersesat dalam kegelapan, kecuali orang-orang yang beriman dan memperoleh petunjuk dari akal mereka yang benar untuk mengetahui Allah sebelum diutusnya Rasul dan diturunkan Al-Qur'an. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 218.

[43] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 473.

[44] Ayat ini berbicara tentang kewajiban menunaikan segala bentuk amanah yang berkaitan dengan manusia dan menegakkan hukum secara adil kepada setiap orang. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm,* jilid 1, hlm. 210.

[45] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 476.

Pada bagian lain, dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an,* Dawam menegaskan bahwa *Jakarta Charter*, yang di dalamnya terdapat rumusan Pancasila, merupakan kata kesepakatan (*kalimatun sawā'*). Konsep ini menurut Dawam sejalan dengan maksud dari Q.S. Āli 'Imrān [3]: 64.[46] Dalam ayat ini, menurut Muhammad bin Sulaiman, terkandung maksud bahwa Allah memerintahkan Nabi Muhammad saw. agar mengajak Ahli Kitab untuk berdialog secara adil dalam mencari asas-asas persamaan dari ajaran yang dibawa oleh rasul-rasul dan kitab-kitab yang diturunkan kepada mereka. Maksud ajakan tersebut adalah agar mereka tidak menyembah selain Allah Yang Mahamutlak.[47] Oleh Dawam konteks historis ayat tersebut dikembangkan dalam medan hermeneutik yang lebih luas, hingga menyentuh pada level mencari persamaan-persamaan politik dalam konteks berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Perbincangan relasi Islam dan dasar negara ini, juga terjadi dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* yang ditulis Syu'bah Asa. Syu'bah juga membangun pandangan yang sama dengan Dawam. Pandangannya ini dikemukakan ketika ia menguraikan Q.S. an-Nisā' [4]: 58-9.[48] Dalam kasus ayat ini, Syu'bah menjelaskan kebolehan non Muslim duduk di pemerintahan ataupun dalam konteks *ahl al-ḥalli wa al-'aqdi.*[49] Dalam membangun pemerintahan, hal yang paling penting bagi Syu'bah adalah penyerahannya pada proses politik secara terbuka dan demokratis sebagai wujud dari nilai keadilan dan musyawarah yang spiritnya telah dituntunkan oleh Al-Qur'an. Dalam perkembangan politik modern, kekuasaan menurut Syu'bah, bahkan tidak berada di tangan orang per orang, melainkan berada dalam sistem. Oleh karena itu, yang perlu diperhatikan dalam kasus ini menurut Syu'bah adalah proses-proses politik dan sarananya

---

[46] *Ibid.,* hlm. 226.

[47] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 133.

[48] ۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨

[49] Dengan merujuk Muhammad Abduh, Syu'bah menjelaskan bahwa maksud dari istilah *ahl al-ḥalli wa al-'aqdi* adalah para tokoh senior. Mereka itu adalah para pejabat, hakim-hakim, ulama, para pemimpin militer, dan para pemuka yang menjadi rujukan orang untuk berbagai keperluan mereka dan untuk kemaslahatan umum. Lihat Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik,* cetakan 1 (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 88 dan 409.

yang telah ada dalam demokrasi, sembari tetap awas dan waspada pada kelemahan-kelemahan yang ada di dalamnya.[50]

Meskipun tidak secara eksplisit, kedua penulis tafsir Al-Qur'an ini memahami bahwa Islam mempunyai hubungan yang penting dengan negara—yang di dalamnya terdapat kekuasaan politik—tetapi hubungan keduanya tidak bersifat formal, melainkan substansial, dan nilai-nilai Islam diletakkan sebagai dasar-dasar kekuasaan politik. Dalam konteks ini, Syu'bah melihat demokrasi sebagai pilihan yang elegan serta pragmatis, dan agama diletakkan dalam diskursus politik dengan cara mendakwahkan dan sekaligus memanfaatkan sebanyak mungkin ajaran moralnya untuk memenuhi kebutuhan yang ia sebut dengan 'tuntutan rohaniah dari jenis bumi', yakni nilai keadilan, kejujuran, demokrasi di segala bidang, keterbukaan, pemeliharaan harkat manusia seutuhnya, termasuk hak asasi dan keadilan sosial yang hakikatnya adalah misi utama agama itu sendiri.[51]

Alhasil, Moh. E. Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan* dan Bakri Syahid dalam *al-Huda*, meskipun dalam konteks tertentu pandangan-pandangan mereka ambigu, tetapi pada saat yang sama mereka memberikan peneguhan kepada Pancasila sebagai asas negara. Pancasila bagi mereka merupakan pilihan yang memungkinkan dalam bernegara di Indonesia dan tidak bertentangan dengan Islam. Adapun Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* dan Dawam dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, keduanya bukan sekadar melakukan afirmasi terhadap Pancasila, tetapi bahkan secara filosofis membangun kerangka berpikir politik bahwa Islam dan negara tidak mempunyai kaitan formal, meskipun secara substansial keduanya sangat erat hubungannya, dan pada saat yang sama nilai-nilai fundamental Islam diadopsi sebagai kerangka dasar dalam bernegara.

2. Ideologi Pembangunan ala Rostowian: Kesejahteraan Rakyat yang Terabaikan

Ideologi politik pembangunan ala Rostowian yang menjadi salah satu pilar rezim Orde Baru telah menuai banyak kritik dari para ahli. Alasan umum yang disampaikan bahwa pilihan tersebut pada kenyataannya lebih mementingkan pertumbuhan ekonomi

---

[50] *Ibid.,* hlm. 415-417.

[51] *Ibid.,* hlm. 419.

dan mengabaikan pemerataannya, sehingga kesejahteraan hanya terjadi dan dirasakan oleh segelintir orang. Konsep Repelita sebagai desain taktisnya memang mampu memacu pertumbuhan ekonomi, tetapi bersifat sentralistik, sehingga pertumbuhan ekonomi hanya dirasakan oleh segelintir orang dari kalangan kerabat dan pejabat yang sedang berkuasa serta para kroninya.[52]

Seperti halnya yang terjadi pada isu ideologi Pancasila yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, tidak semua tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru mengkontestasikan persoalan ini secara intens, mendalam, dan terbuka. Secara umum, perbincangan atas pilihan politik ekonomi rezim Orde Baru yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an ini dilakukan dengan menelanjangi akibat-akibat buruk yang ditimbulkannya. Ada dua penulis tafsir Al-Qur'an yang secara lugas dan terbuka mengkontestasikan ideologi pembangunan yang dianut rezim Orde Baru dengan akibat buruk yang ditimbulkan. Mereka itu adalah Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan* dan Syu'bah dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Dengan konteks dan asal-usul penulisan tafsir yang berbeda, keduanya mengambil fokus kajian yang sama, yaitu berkaitan dengan pembicaraan kebijakan pembangunan ekonomi rezim Orde Baru dan kemudian menganalisisnya secara kritis.

Seperti halnya ketika menguraikan pandangan-pandangannya yang terkait dengan isu hubungan agama dan kekuasaan, Islam dan Pancasila, Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan* mengkontestasikan ideologi pembangunan rezim Orde Baru dengan memfokuskan pada akibat-akibat buruk yang ditimbulkan. Hal ini dapat dilihat ketika dia menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 11.[53] Ayat ini berbicara tentang salah satu bentuk sikap orang munafik di zaman Nabi Muhammad saw., yaitu kepicikan pandangan dan pengakuan mereka yang bukan pada tempatnya, karena didasarkan pada penipuan dan kebohongan.[54] Oleh Moh. E. Hasim, dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* substansi ayat ini ditarik ke dalam konteks keindonesiaan sebagai

---

[52] Zaim Saidi, *Balada Kodok Rebus: Catatan Kritis Seorang Aktivis Tentang Krisis* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 6.

[53] وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾

[54] Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 7.

basis konseptual untuk mengkritik para konglomerat dan pejabat yang ketika memutuskan kebijakan ekonomi, mereka telah jatuh pada pilihan yang keliru dan mental munafik. Dengan lugas Hasim menulis kritiknya sebagai berikut.

> Jika dikatakan orang, "Wahai konglomerat, kamu jangan merusak air dan udara. Lihat ikan beberapa ton mati di Saguling, dan orang-orang di sekitar pabrik merasa sesak napas," jawabnya enak saja, "Kami ini orang baik, membangun demi kesejahteraan rakyat, bukan untuk kepentingan kami, tetapi betul-betul supaya sandang pangan murah meriah."
> Bila ada orang yang berteriak, "Stop Bung, jangan merambah hutan terus-terusan. Berbahaya, ingat begitu hujan turun, begitu tanah di hulu longsor dan daerah hilir dilanda banjir. Dan, kalau musim kemarau tiba, sungai-sungai kering kerontang," jawabnya, "Kami sedang membangun negara demi kesejahteraan bangsa. Kami berusaha memperoleh devisa asing sebanyak-banyaknya agar dapat mengimpor segala keperluan yang vital...."[55]

Lewat pernyataan di atas, setidaknya ada dua hal yang dikritik oleh Hasim, terkait dengan politik pembangunan rezim Orde Baru. Pertama, praktik pembangunan yang dilakukan rezim Orde Baru dikelola melalui para konglomerat dengan pola pikir hipokrit, yaitu menjual istilah 'kesejahteraan rakyat' dalam proses pembangunan, tetapi kenyataannya para konglomerat dan pejabat, yang secara umum menikmati pembangunan, sedangkan rakyat justru sebagai korban pembangunan. Kedua, demi mengejar pertumbuhan ekonomi, praktik pembangunan di era rezim Orde Baru sering kali mengabaikan tata kelola alam dan lingkungan hidup secara baik, sehingga mengakibatkan berbagai kerusakan alam.

Pada konteks ayat yang lain, dalam *Ayat Suci dalam Renungan* Moh. E. Hasim mengkritik dari sisi pola pembangunan rezim Orde Baru dalam lanskap ideologis. Pandangannya ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 243.[56] Substansi ayat ini menurut

---

[55] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 1, hlm. 51.

[56] ۞أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾

Hasim berbicara tentang salah satu suku Bani Israil pada zaman Nabi Musa a.s. yang ketakutan dan kemudian meninggalkan kampung halaman mereka, karena wabah penyakit yang cepat menular. Mereka hidup dalam kehinaan dan penderitaan, dan akhirnya mereka menjadi bangsa yang kehilangan harga diri. Sebagaimana dikisahkan dalam ayat tersebut, kemudian Allah memberikan karunia-Nya kepada mereka dan mengembalikan kehormatan dan harga diri mereka, tetapi pada akhirnya mereka tidak menyadari dan tidak mau mengakui bahwa kenikmatan hidup tersebut merupakan karunia Tuhan. Ajaran-ajaran yang telah disampaikan Nabi Musa a.s. mereka ingkari, dan mereka menjadi manusia serakah dan pendosa.[57]

Dalam konteks kisah perilaku Bani Israil ini, Hasim kemudian mengaitkannya dengan perilaku politik rezim Orde Baru, terutama di bidang ekonomi. Dengan lugas Hasim mengemukakan pendapatnya sebagai berikut.

> ... Orde Lama menjadi ambruk dan para pendekar Orde Baru tampil berdendang di atas pentas... di antara manifesto yang dikumandangkannya ada poin yang mengandung reevaluasi terhadap kekeliruan dan keserakahan Orde Lama, seperti: kedaulatan rakyat menjadi kedaulatan pemimpin; sistem ekonomi terpimpin menjadi sistem lisensi untuk kepentingan segelintir orang-orang terdekat kepada penguasa; asas dan sendi demokrasi berubah menjadi bersifat absolutisme.... Penyakit gila harta dan tahta makin menjadi-jadi. Korupsi, kolusi, monopoli, oligopoli, nepotisme, suap, pungli, bagaikan cendawan tumbuh. Tidak ada yang konsekuen dan konsisten dengan ucapan.[58]

---

[57] Dalam konteks yang lain, M. Quraish Shihab menekankan maksud pada ayat ini terkait dengan kehidupan ini adalah anugerah Allah dan kematian sebagai salah satu hal yang pasti akan dihadapi setiap orang dan berada di tangan Allah dengan beragam sebab kejadiannya. Oleh karena itu, orang tidak perlu takut mati. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 1, hlm. 526-7. Terhadap ayat ini, Muhammad ibn Sulaiman memberikan beberapa kesimpulan, di antaranya adalah tentang kesempurnaan kekuasaan Allah dalam menghidupkan segala hal yang mati di dunia ini dan larangan orang takut mati, karena setiap diri tidak bisa lari dan menghindari qada' Allah ini. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 93.

[58] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 2, hlm. 379.

Kutipan di atas memberikan gambaran bahwa Hasim mengkritik karakteristik ideologi ekonomi rezim Orde Baru dan akibat buruk yang ditimbulkannya. Kebijakan ekonomi yang dibangun rezim Orde Baru disebutnya sebagai sistem lisensi dan hanya memberikan keuntungan kepada kepentingan-kepentingan kalangan tertentu yang berada di pusaran kekuasaan. Model pembangunan ekonomi yang demikian, menurut Hasim telah menjadi salah satu penyebab terjadinya praktik korupsi, kolusi, monopoli, dan nepotisme di lingkaran dan pusaran rezim Orde Baru.

Tafsir Al-Qur’an kedua yang di dalamnya penulisnya melakukan kontestasi secara terbuka atas kebijakan pembangunan ekonomi rezim Orde Baru adalah *Dalam Cahaya Al-Qur’an* yang ditulis Syu’bah Asa. Konteks ayat yang oleh Syu’bah dijadikan dasar dalam mengkontestasikan isu-isu politik ekonomi rezim Orde Baru sangat beragam dengan fokus masalah yang diperbincangkan berupa kebijakan ekonomi dan akibat buruk yang ditimbulkan. Kontestasi pertama dikemukakan Syu’bah ketika dia menjelaskan Q.S. al-An’ām [6]: 65.[59] Secara substansial, ayat ini berbicara tentang *aẓāb* (hukuman) yang diturunkan Allah dari atas dan dari bawah.[60] Oleh Syu’bah, secara sosial, ayat ini digunakan untuk menjelaskan terjadinya bencana sosial dan politik di masa rezim Orde Baru yang salah satunya disebabkan oleh pola pembangunan rezim Orde Baru yang mengabaikan pemerataan ekonomi. Syu’bah menyinggung kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru dalam membangun perekonomian telah mengabaikan prinsip pemerataan dan justru melahirkan penindasan dan perilaku korupsi, kolusi, dan nepotisme di dalam tubuh rezim.[61]

Syu’bah kembali mengkontestasikan isu kebijakan ekonomi rezim Orde Baru ini, dari sisi akibat buruk yang diderita oleh rakyat. Pandangan dan sikap Syu’bah ini dikemukakan ketika dia menjelaskan Q.S. al-Anfāl [8]: 53.[62] Ayat ini berbicara tentang karunia Tuhan

[59] قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾

[60] Muḥammad bin Sulaimān memahami konteks azab dari atas, bawah, dan tengah adalah azab dari langit, bumi dan perkelahian serta pembunuhan antarmanusia. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi’ al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur’ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 322.

[61] Syu’bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur’an,* hlm. 178.

[62] ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾

yang hilang karena perilaku umat manusia.[63] Setelah menjelaskan maksud ayat ini, Syu’bah kemudian mengkritik kebijakan ekonomi rezim Orde Baru yang dengan nyata telah menyengsarakan rakyat. Dengan narasi yang lugas, dalam *Dalam Cahaya Al-Qur’an* Syu’bah mengemukakan pandangannya tersebut.

> ... mengenai struktur perekonomian kita yang sebenarnya rapuh—termasuk kenyataan mengenai monopoli, oligopoli, kartel.... Terkonsentrasinya bagian terbesar kapital hanya pada segelintir orang.... Pertumbuhan ekonomi yang tinggi, toh semu karena berdasarkan utang luar negeri, berjangka pendek pula, yang justru digunakan untuk membiayai proyek-proyek non devisa jangka panjang.[64]

Narasi di atas memberikan gambaran bahwa di mata Syu’bah, fondasi ekonomi rezim Orde Baru sejatinya rapuh karena sejak awal dibangun dengan bergantung pada utang luar negeri serta kapital hanya terkonsentrasi pada segelintir orang. Akibatnya tumbuh praktik monopoli, kartel, oligopoli, dan korupsi. Dari praktik semua ini, ujungnya adalah rakyat yang menjadi korban.

Selain terkait dengan kebijakan pembangunan ekonomi rezim Orde Baru yang mementingkan pada aspek pertumbuhan, terkonsentrasinya kapital pada kalangan tertentu, dan mengabaikan pada pemerataan serta akibat buruk yang ditimbulkan, Syu’bah juga mengkritik model kebijakan ekonomi rezim Orde Baru yang menurutnya bersifat rasialis. Isu ini tidak dibicarakan dalam tafsir Al-Qur’an yang lain. Ada dua ayat yang menjadi ruang bagi Syu’bah dalam mengemukakan pandangannya ini. Pertama, Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13.[65] Ayat ini berbicara tentang kesetaraan jenis kelamin, ras, suku, dan bangsa di hadapan Tuhan, dan hanya kualitas takwa yang

---

[63] Inti ayat ini adalah menjelaskan bahwa mengingkari nikmat Allah karena tidak mensyukurinya menjadi sebab digantikannya dengan siksa Allah. Sebaliknya, mensyukurinya akan menjadi sebab kelestarian dan bahkan bertambahnya nikmat tersebut. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi’ al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur’ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 437.

[64] Syu’bah Asa, *Dalam Çahaya Al-Qur’an,* hlm. 167.

[65] يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

membedakannya. Kedua, Q.S. Ar-Rūm [30]: 22.[66] Ayat ini berbicara tentang keragaman warna kulit dan bahasa merupakan fitrah manusia yang dititahkan Tuhan. Dari dua ayat ini, Al-Qur'an memberikan penegasan dan sekaligus penghargaan tentang keragaman asal-usul, latar belakang sosial dan budaya. Itulah sebabnya, Islam menolak dengan tegas sebuah pemikiran dan kebijakan yang rasis.

Nilai-nilai yang disampaikan dari dua ayat di atas bersifat umum dan lebih terkait dengan konteks sosial dan budaya. Oleh Syu'bah, makna ayat tersebut diletakkan dalam konteks politik ekonomi yang terjadi di era rezim Orde Baru. Dengan mendasarkan diri pada dua ayat tersebut, Syu'bah kemudian mengkritik rezim Orde Baru, yang di bidang ekonomi memberikan kesempatan luar biasa luas dan terbuka kepada penduduk Indonesia keturunan Cina, tetapi pada saat yang sama, menutup pintu dengan rapat bagi mereka pada ruang pemerintahan dan militer. Taktik politik semacam ini dilakukan rezim Orde Baru dalam rangka mengokohkan dan melanggengkan politik kekuasaannya.[67] Cara itulah yang oleh Syu'bah disebut sebagai politik ekonomi rasialis.

Dari keseluruhan uraian yang ada pada bagian ini, kita menemukan suatu dimensi yang lebih luas mengenai tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru. Yakni di dalam tafsir-tafsir tersebut, diperbincangkan isu kebijakan ekonomi rezim Orde Baru secara lugas dan terbuka, serta dikemukakan pula akibat-akibat buruk yang ditimbulkan. Dengan perspektif sosio-historis, politik rezim Orde Baru dijadikan medan hermeneutik para penulis tafsir Al-Qur'an ketika itu, dalam memberikan wawasan terkait dengan gagasan dan nilai-nilai fundamental yang diajarkan dalam Al-Qur'an.

---

[66] وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾

[67] Syu'bah juga mengkritik rezim Orde Baru yang memberlakukan larangan pemakaian secara formal bahasa dan tulisan Cina—lalu memberikan saran berupa asimilasi lewat pernikahan atau penggantian nama—dan penonaktifan agama Khonghucu dengan segala bentuk tradisi yang ada di dalamnya. Lihat *ibid.*, hlm. 155. Setelah Abbdurrahman Wahid (Gus Dur) menjadi presiden, larangan tersebut dihapus, dan Khonghucu sebagai agama diakui oleh negara sebagai agama resmi di Indonesia.

3. Politik Anti Kritik: Ketika Keterbukaan, Kritik, dan Kebebasan Rakyat Terabaikan

Konsep pembangunan ala Rostowian yang menjadi pilar kebijakan pembangunan rezim Orde Baru mensyaratkan adanya situasi politik yang aman dan bebas dari konflik. Terkait dengan syarat ini, rezim Orde Baru secara pragmatis membatasi partisipasi politik yang pluralistik dengan kebijakan fusi partai politik dan semua aspirasi—di media massa, lembaga akademik ataupun di partai—harus diarahkan pada program pembangunan yang telah dirancang pemerintah, serta suara-suara kritis tidak diberi ruang dalam konstelasi politik nasional. Dalam situasi yang demikian, birokrasi dibangun sepenuhnya mengabdi kepada penguasa, dan kontrol dari masyarakat serta partai politik terhadap kekuasaan dikebiri dan dilemahkan selemah-lemahnya.

Dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang terkait dengan nilai-nilai universal, dan nilai-nilai tersebut menjadi landasan bagi bangunan kekuasaan. Di antaranya adalah nilai amanah, penegakan keadilan yang menembus batas kepentingan keluarga, suku, dan agama, serta musyawarah sebagai jalan utama memperoleh kesepakatan dalam kebajikan. Dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an,* Dawam menulis sejumlah entri yang bersinggungan langsung dengan prinsip-prinsip utama suatu kekuasaan politik dibangun dan ditegakkan, yaitu tentang *amānah*,[68] *'adl*,[69] *ẓālim*,[70] dan *syūra.*[71] Tetapi ia tidak mengaitkan tema-tema itu secara tegas dengan praktik politik, dominasi, dan pembungkaman suara kritis yang dilakukan rezim Orde Baru. Ketika menjelaskan makna *amānah* dalam Al-Qur'an, Dawam memaknainya sebagai salah satu prinsip dalam kepemimpinan, tetapi hal ini tidak dikaitkan langsung dengan konteks politik rezim Orde Baru. Ia sekadar membahas istilah *amānah* dalam konteks pidato Presiden Soeharto di depan DPR RI sebagai bentuk pertanggungjawaban seorang kepala negara, sebagaimana dapat disimak dalam kutipan berikut ini.

---

[68] Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 190-207.
[69] *Ibid.,* hlm. 366-388.
[70] *Ibid.,* hlm. 391-419.
[71] *Ibid.,* hlm. 440-459.

Jadi kata-kata pun merupakan amanah yang harus diucapkan atau dikeluarkan dengan suatu tanggung jawab. Karena itu maka, ketika presiden memberikan amanatnya di depan DPR RI, maka segala ucapannya itu adalah pertanggungjawabannya sebagai kepala badan eksekutif dan sekaligus pesan-pesan yang harus diperhatikan oleh para wakil rakyat karena mengandung nilai amanah.[72]

Perbincangan yang lebih lugas tentang isu ketidakadilan dan kezaliman yang dikaitkan dengan praktik pembungkaman suara-suara kritis oleh rezim Orde Baru, dapat kita temukan dalam dua tafsir Al-Qur'an, yaitu *Dalam Cahaya Al-Qur'an* dan *Ayat Suci dalam Renungan*. Dalam berbagai konteks dan kasus, Syu'bah dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* setidaknya menulis tiga entri yang berkaitan langsung dan di dalamnya dibahas secara kritis tentang praktik dominasi dan represi yang dilakukan rezim Orde Baru. Pertama, entri "Amanat untuk Semua" yang menguraikan Q.S. an-Nisā' [4]: 58-59; kedua, entri "Karunia yang Hilang" yang menjelaskan Q.S. Al-Anfāl [8]: 53; dan ketiga, entri "Keganasan dan Partai-partai" yang menjelaskan Q.S. al-An'ām [6]: 65.[73]

Prinsip dasar yang terkandung dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 58-59 oleh Syu'bah dijelaskan dalam konteks keharusan penunaian amanah kepada subjek yang berhak oleh penguasa atau pemerintah serta keharusan menaati penguasa yang menunaikan amanah tersebut.[74] Dalam konteks politik modern, amanah merupakan kekuatan atau kekuasaan untuk memerintah sebagai amanah rakyat. Dengan demikian, kekuasaan hakikatnya merupakan hak rakyat. Bahkan, orang yang bersalah pun mempunyai hak yang harus ditunaikan oleh penguasa, yaitu hak untuk memperoleh peradilan yang jujur

[72] *Ibid.,* hlm. 205.

[73] Lihat Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. 55, 158, dan 172.

[74] Muhammad ibn Sulaiman memberikan kesimpulan pokok bahwa ayat tersebut berbicara tentang tiga hal utama, yaitu: kewajiban menunaikan amanat kepada setiap orang serta berlaku adil dalam menegakkan hukum; kewajiban taat kepada Allah, Rasul-Nya dan ulil amri dari orang Islam sejauh mereka tidak memerintahkan pada perilaku maksiat; dan menjelaskan tentang dasar syariah yang terdiri dari empat hal, yaitu Al-Qur'an, Sunnah Nabi, Ijma', dan Qiyas. Lihat, Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulasaḥ Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, jilid 1, hlm. 210.

dan terbuka dengan konsep praduga tidak bersalah.[75]

Dalam masalah ini, Syu'bah kemudian menjelaskan aspek-aspek dari prinsip dasar politik berkeadaban yang sengaja dilanggar oleh rezim Orde Baru—serta para penguasa lokal yang berada di bawahnya—sebagai bentuk tindakan represif. Salah satu contoh kasus yang ditampilkan adalah tindakan rezim Orde Baru yang melakukan penekanan, pembredelan, dan pencekalan suara-suara kritis—baik dalam dunia pers, publikasi buku, film maupun pentas teater—karena dianggap dapat mengganggu roda pemerintahan dan kebijakan rezim. Ada dua contoh kasus politik yang dikemukakan Syu'bah ketika menjelaskan dua hal ini, yaitu kasus pembunuhan Fuad Muhammmad Syafrudin, wartawan Harian *Bernas,* yang direkayasa dan kasus Penembakan Misterius (Petrus) yang dilakukan rezim Orde Baru dengan cara anti hukum.[76]

Pada kasus pembunuhan wartawan Syafruddin, Dwi Sumadji alias Iwik dipaksa menjadi tersangka. Padahal, dugaan kuat tertuju kepada Sri Roso Sudarmo, Bupati Bantul pada era itu, sebagai dalang pelaku pembunuhan yang sengaja dihilangkan dari narasi perbincangan hukum. Adapun dalam kasus Petrus yang terjadi pada awal 1980-an, para aparat melakukan penembakan orang-orang yang diduga sebagai pencoleng dan preman, atas perintah langsung Presiden Soeharto, dengan tanpa melalui proses hukum.[77]

Pandangan kritis atas tindakan represif dan anti-kritik rezim Orde Baru tersebut dikemukakan kembali oleh Syu'bah dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* ketika membicarakan makna Q.S. al-Anfāl [8]: 53.[78] Ayat ini menjelaskan tentang momen perubahan karunia yang terjadi dalam diri manusia yang digerakkan oleh Allah. Dengan mengutip pendapat sejumlah mufasir, seperti Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī dan Fakhruddīn ar-Rāzī, Syu'bah menjelaskan bahwa konteks terjadinya 'perubahan karunia' yang dimaksud dalam ayat ini adalah bukan dalam pengertian ekonomi, tetapi karunia di sini maksudnya adalah kehadiran Nabi Muhammad saw. yang dikaruniakan kepada orang-orang Mekah, tetapi mereka menolak kerasulan itu, lalu Allah

[75] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 59.

[76] *Ibid.,* hlm. 59, catatan kaki nomor 2.

[77] *Ibid.,* hlm. 59, catatan kaki nomor 2.

[78] ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾

memindahkan karunia itu ke kaum Anshar di Madinah.[79] Syu'bah juga mengutip dua penafsir lain untuk memberikan arah penjelasan lain yang lebih umum, yakni asy-Syaukānī dan Sayyid Quṭb. Bagi asy-Syaukānī maksud kalimat *ḥatta yugayyirū mā bi anfusihim* pada ayat di atas adalah "situasi dan moralitas yang telah diubah oleh suatu masyarakat", adapun Sayyid Quṭb memaknainya sebagai "komitmen-komitmen mereka yang telah berubah".[80]

Dengan penjelasan ini, Syu'bah memberikan penilaian kritis terhadap tindakan represif rezim Orde Baru. Menurut dia, Presiden Soeharto dan rezim Orde Baru telah melakukan 'pengubahan komitmen, nilai dan moralitas' dalam kehidupan politik di Indonesia. Pengubahan komitmen politik itu berupa pengebirian partai politik, dan pada saat yang sama hanya memberikan kekuasaan politik secara penuh kepada Golkar yang didayagunakan sebagai mesin politik kekuasaan serta secara khusus untuk kepentingan politik personal Presiden Soeharto. Perubahan politik ini secara perlahan tapi pasti, mengubah situasi dan kondisi bangsa dan rakyat Indonesia, sehingga rezim menjadi keropos dan akhirnya ambruk. Secara lugas, ketika menguraikan Q.S. al-Anfāl [8]: 53 di atas, dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* Syu'bah menulis sebagai berikut.

> Perubahan sudah mulai bisa diraba pada 1970-an. Dengan dukungan sebagian intelektual, pelepasan diri dari "etika politik" ke "era pembangunan" ditempuh mula-mula dengan pengebirian parta-partai, setelah beberapa saat menghirup udara bebas, setahap demi setahap. Dan akhirnya dilaksanakanlah apa yang dikenal sebagai *buldozering* Amir Machmud, pelindasan segala rambu yang bisa menghalangi kemenangan Golkar. Amir Machmud adalah Menteri Dalam Negeri yang untuk kepentingan ini benar-benar berguna.[81]

Dari kutipan di atas kita bisa menangkap sikap Syu'bah yang tegas dalam mengungkapkan bentuk politik dominasi dan represi dalam sejarah politik rezim Orde Baru. Partai-partai politik dan media

[79] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 159.
[80] *Ibid.,* hlm. 160.
[81] *Ibid.,* hlm. 161.

massa bersama para wartawan yang ada di dalamnya ditundukkan agar tidak bersuara kritis. Semua ini dilakukan rezim Orde Baru dalam rangka mengukuhkan dan mengamankan kekuasaannya. Praktik politik yang demikian itu, menurut Syu'bah, merupakan salah satu bentuk bencana yang menimpa bangsa Indonesia.

Masih dalam konteks ayat yang sama, Syu'bah juga mengungkapkan strategi politik rezim Orde Baru yang sengaja menumpulkan kekuatan hukum dan para intelektual, serta menjadikannya sekadar dalam selera presiden dan para penguasa yang ada di bawahnya. Dalam strategi ini, menurut Syu'bah, Presiden Soeharto dengan sangat nyata bersikap otorier, dan telah menjadikan dirinya sebagai satu-satunya rumah politik bagi kekuasaan politik eksekutif, yudikatif, dan legislatif. Dengan lugas, terkait kasus ini, Syu'bah menuliskan pendapatnya sebagai berikut:

> Dengan kekuasaan yang tahun demi tahun akhirnya berhasil dipusatkan pada diri Soeharto seorang, termasuk praktik kekuasaan yudikatif (ingat kasus tuduhan korupsi kepada Menhub Haryanto Dhanutirto yang begitu saja "diputihkan" oleh Presiden, dan bukan pengadilan; juga kasus dana Jamsostek yang menyangkut Menaker Abdul Latief, yang harus dianggap selesai karena "sudah langsung ditangani Pak Harto"), Soeharto, seperti pendahulunya, juga memegang ubun-ubun semua orang.[82]

Terkait dengan praktik politik dominasi dan represi yang dilakukan rezim Orde Baru, Syu'bah juga mengemukakan soal pengalaman pribadinya. Suatu ketika, ia diingatkan oleh seorang tokoh yang pernah menjadi menteri dalam kabinet terakhir Soeharto. Tokoh itu dengan lugas mengingatkan dirinya bahwa di era rezim Orde Baru silakan 'menyerang' siapa saja, asal bukan Presiden Soeharto, keluarganya, dan 'orang-orang kesayangan'nya.[83]

Hal yang dialami Syu'bah ini menjadi satu bukti tentang

---

[82] *Ibid.,* hlm. 161.

[83] *Ibid.,* hlm. 204. Syu'bah tidak menjelaskan dengan tegas dan lengkap identitas tokoh yang telah memberikan informasi kepadanya terkait sikap Presiden Soeharto tersebut, tetapi mengacu pada pengalaman pribadinya ini menunjukkan bahwa semua level kekuatan masyarakat telah ditundukkan untuk mengukuhkan kekuasaan rezim Orde Baru.

kekuasaan Soeharto yang telah menggurita. Sebagai presiden, secara politik, Soeharto digambarkan oleh Syu'bah telah sukses memegang ubun-ubun semua orang, tidak terkecuali politikus ataupun akademisi.[84] Praktik represif terhadap suara-suara kritis dan semua sikap yang berbeda dengan dirinya ini dalam rentang waktu yang lama berakibat buruk, yaitu lahirnya keburukan sistem sosial, politik, dan ekonomi. Kondisi yang demikian itu yang oleh Syu'bah disebut sebagai perubahan nikmat, karena sebelumnya terjadi perubahan komitmen.

Kontestasi dalam kasus serupa terjadi dalam tafsir *Ayat Suci dalam Renungan.* Emon Hasim dalam tafsirnya ini mengkritik praktik pembungkaman suara-suara kritis yang dilakukan rezim Orde Baru secara terbuka di tiga tempat, yaitu ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 168, al-Mā'idah [5]: 13, dan Āli 'Imrān [3]: 71. Pertama, pada kasus Q.S. al-Baqarah [2]: 168,[85] Hasim mengaitkan masalah korupsi dengan perilaku khas setan yang mengajak pada perbuatan jahat dan keji. Dalam konteks yang sama, hal ini diulang ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 268.[86] Dalam konteks makna ayat ke-268 ini, Hasim kemudian memberikan penjelasan dengan berpijak pada konteks politik rezim Orde Baru yang dilekatkan dengan isu tentang sikap represif kekuasaan dalam membungkam suara-suara kritis. Secara lugas, Hasim mengungkapkan pandangannya itu sebagai berikut:

> Alat-alat kekuasaan pemerintah ikut berbuat sewenang-sewenang dan tak henti-hentinya menteror rakyat yang tak berdaya. Pers dibungkam, ormas takut mengemukakan pendapat, dan orang-orang yang menamakan diri wakil rakyat membisu dalam seribu bahasa.[87]

---

[84] *Ibid.*

[85] Ayat ini berbicara tentang perintah Allah agar manusia memakan makanan yang *ḥalāl* dan *ṭayyib* serta tidak memperturutkan perilaku setan, karena setan hanya menyuruh manusia berbuat jahat dan keji. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 57.

[86] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 2, hlm. 85. Ayat ini berbicara tentang anugerah Allah berupa hikmah, yaitu ilmu yang bermanfaat yang mendatangkan kebaikan dalam ucapakan, pandangan, dan perilaku. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 104.

[87] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 83.

Konteks kedua, praktik pembungkaman suara kritis dibicarakan Hasim dengan mengaitkan pada peristiwa ingkar janji yang dilakukan orang-orang Yahudi yang dijelaskan dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 13. Pada mulanya, dalam konteks ayat ini, Hasim menjelaskan tentang kisah orang-orang Bani Isra'il pada era Nabi Isa a.s. yang berjanji akan patuh kepada Allah dan membantu menyebarluaskan agama, tetapi kebanyakan dari mereka ingkar janji.[88] Pada uraian selanjutnya, Hasim memaparkan sikap ingkar janji itu dengan mengaitkan pada perilaku politikus dan sikap represif rezim Orde Baru.

> Menjelang pemilu banyak kaum politikus yang aktif menjadi jurkam. Tampil di atas mimbar bergaya dan berbusana sesuai dengan situasi dan kondisi secara dibuat-buat, berjubah dan berpidato berapi-api mulut membual dan jari-jemari non stop menggeser-geser butiran tasbih. Mengobral janji dengan inti yang menjadi dambaan masyarakat, seperti demokrasi, kesejahteraan rakyat, dan lain-lain yang menggiurkan air liur. Tetapi setelah mereka menduduki kursi empuk, lupa kacang akan kulitnya, serakah dan sadis, tanah garapan rakyat kecil dirampas dengan kekerasan, harta negara disulap menjadi milik pribadi. Rakyat bungkam seribu bahasa karena siapa yang berani buka suara pasti akan perlaya. Namun sakit hati tak mungkin hilang, mereka berdoa kepada Yang Maha Esa supaya para durjana itu dilaknat sesuai dengan dosanya.[89]

Konteks ketiga, isu anti kritik rezim Orde Baru dia bicarakan dalam konteks sikap mencampuradukkan kebenaran dan kebatilan dengan fokus pada akibat yang ditimbulkan. Di sini, pihak-pihak selain politikus yang ikut menyokong kebijakan Orde Baru tanpa sikap kritis—yang dalam sejumlah hal tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam—menjadi subjek yang dia kritik. Ulasan-ulasan dia ini dikemukakan ketika menjelaskan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71. Sesuai dengan *khiṭāb*-nya, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71 ini berbicara tentang seorang *Ahl al-Kitāb* yang mencampuradukkan antara yang *ḥaqq*

---

[88] Terkait inti ayat ini, lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 258.

[89] *Ibid.*, jilid 6, hlm. 182-3.

dan *bāṭil* serta menyembunyikan yang *ḥaqq.* Bagi Hasim, perilaku yang demikian bukan hanya dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani, tetapi hal itu juga bisa terjadi di kalangan umat Islam.[90] Dalam pemaknaan yang demikian, Hasim kemudian mengaitkannya dalam konteks politik rezim Orde Baru, yang bagi dia, di dalamnya telah terjadi perilaku pencampuradukan antara *ḥaqq* dan *bāṭil* serta menyembunyikan hal yang *ḥaqq*:

> Di negara kita di zaman Orde Baru, penguasa pernah mengadakan perjudian terselubung seperti Porkas dan SDSB. Para ulama inventaris bungkam bahkan menutup-nutupi ayat-ayat Al-Qur'an yang mengharamkannya, juga ada yang membelokkan maknanya. Seorang ulama yang berkoalisi dengan konglomerat yang makan riba, bungkam seribu bahasa, ia menyembunyikan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengharamkan riba itu.[91]

Selain menunjuk pada perilaku *Ahl al-Kitāb* tersebut, paragraf di atas merupakan satu bentuk sindiran yang diarahkan tidak hanya kepada kalangan politikus, tetapi juga para agamawan, yang pada era rezim Orde Baru, mereka bungkam dan bahkan berkoalisi dengan pejabat dan konglomerat dalam mensukseskan kebijakan-kebijakan dan program pemerintah yang sejatinya bertentangan dengan nilai-nilai Islam.[92]

Setali dengan sikap Moh. E. Hasim, Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* juga memaparkan perilaku para akademisi yang terkooptasi oleh kekuatan rezim Orde Baru, sehingga mereka kehilangan sikap kritis terhadap rezim Orde Baru. Padahal, ilmu pengetahuan yang dimiliki ilmuwan dan akademisi, dalam pandangan Syu'bah, merupakan bagian dari amanat yang mesti ditunaikan, dalam rangka menegakkan keadilan dan kebenaran. Makna amanat tersebut, sebagaimana yang terdapat pada Q.S. an-Nisā' [4]: 58, bagi Syu'bah

---

[90] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 338.

[91] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 338.

[92] Pada saat rezim Orde Baru mengeluarkan kebijakan tentang undian berhadiah di bidang olahraga yang dikenal dengan nama Porkas dan SDSB, K.H. Ibrahim Hosen, L.M.L.—pakar di bidang fikih di Institut Ilmu Quran Jakarta, yang ketika itu menjadi ketua MUI Pusat—pernah mengeluarkan pandangannya bahwa SDSB tidak termasuk judi (*maisir*), karenanya hukumnya tidak haram.

bukan sekadar dalam konteks kekuasaan dan peradilan, tetapi mencakup seluruh bentuk amanat yang berada di luarnya, termasuk amanat dalam penyampaian kebenaran. Dalam konteks ini, Syu'bah menyindir agamawan dan akademisi yang melacurkan diri kepada kekuasaan yang menindas. Secara lugas dan terbuka, dia menuliskan pandangannya sebagai berikut.

> Apakah seorang intelek akan menyampaikan pandangan dengan integritas keilmuan yang dituntut dari dirinya, ataukah menyembunyikan kebenaran, atau kenyataan, berdasarkan suatu pamrih dan tak urung membiarkan keadaan semakin parah. Apakah seorang ilmuwan agama akan berfatwa berdasarkan pesanan atau sebagai jalan mendekat ke 'atas', seperti yang kita lihat zaman ini, dengan membiarkan akhlak sosial semakin runtuh. Keterikatan pada kekuasaan, yang mungkin dipertimbangkan positif bagi penerapan ilmunya, selalu mengandung ancaman kooptasi yang hanya mewakili tragedi intelektual yang dilukiskan Julien Benda.[93]

Seluruh uraian pada bagian ini memberikan gambaran bahwa rezim Orde Baru di tangan Soeharto, dengan berbagai kebijakan politik dan praktik kekuasaannya yang represif, dibicarakan secara intens, lugas, dan serius di sejumlah tafsir Al-Qur'an. Penjinakan dan penundukan terhadap sejumlah kekuatan kontrol, seperti media massa, akademisi, dan agamawan yang didesakkan rezim Orde Baru, juga dibicarakan secara lugas dan terbuka dalam karya tafsir. Keberanian yang diekspresikan para penulis tafsir dalam konteks kasus-kasus di atas, secara transparan dapat kita lihat setidaknya pada dua tafsir Al-Qur'an, yaitu *Dalam Cahaya Al-Qur'an* yang ditulis oleh Syu'bah dan *Ayat Suci dalam Renungan* yang ditulis oleh Hasim. Kedua tafsir ini telah menjadi penanda bahwa di tengah arus utama pembungkaman yang dilakukan rezim atas suara-suara kritis, ada cahaya perlawanan dan uniknya ini terjadi di dalam teks-teks keagamaan.

---

[93] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 60-1.

4. Militerisme-Otoriterisme: Kekuasaan Nir-Kemanusiaan

Salah satu pendekatan politik yang dilakukan oleh rezim Orde Baru dalam rangka mengamankan kepentingan politik dan pembangunan adalah pendekatan militerisme.[94] Sikap demikian ini diambil, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, karena dalam ideologi pembangunan ala Rostowian yang dipilih rezim Orde Baru, salah satu instrumen lapangannya adalah kekuatan militer.[95] Kekuatan militer diletakkan sebagai pilar utama dalam menjaga stabilitas sosial-politik dan dalam mengamankan kepentingan ekonomi serta kekuasaan. Cara-cara militeristik yang dilakukan rezim Orde Baru dan kemudian melahirkan tindakan-tindakan represif menjadi satu catatan penting bukan hanya dalam konteks pembangunan ekonomi, tetapi juga dalam upaya menjaga penyeragaman sikap, pandangan politik, dan status quo. Cara dan pola penundukan serta pembungkaman terhadap suara-suara kritis dilakukan melalui pembunuhan karakter dan kekerasan fisik dengan dalih subversif.

Isu militerisme rezim Orde Baru tersebut dikontestasikan secara lugas dalam tiga tafsir Al-Qur'an, yaitu *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, *Tafsir al-Hijri,* dan *Ayat Suci dalam Renungan*. Dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* praktik kekerasan dan militerisme rezim Orde Baru, oleh Syu'bah diperbincangkan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 32 dan Q.S. al-An'ām [6]: 65. Pertama, praktik militerisme dibicarakan terkait dengan konteks kisah tragedi pembunuhan manusia pertama kali yang terjadi dalam sejarah umat manusia yang direkam dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 32. Ayat ini, menurut Syu'bah, berbicara tentang tragedi pembunuhan yang terjadi dalam sejarah dua anak Nabi Adam a.s., yaitu Qabil dan Habil.[96] Karena dorongan nafsu, Qabil membunuh Habil. Konteks pembicaraan ayat ini oleh Syu'bah kemudian ditarik dalam lanskap kekuasaan rezim Orde Baru. Mula-mula Syu'bah menguraikan kekejaman yang terjadi akibat penguasa Namrud, Pol

---

[94] Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, militerisme didefinisikan sebagai paham yang berdasarkan kekuatan militer sebagai pendukung kekuasaan. Di sini, pemerintahan dikuasai oleh golongan militer dan negara diatur dengan cara-cara militer dan kekerasan.

[95] Zaim Saidi, *Balada Kodok Rebus: Catatan Kritis Seorang Aktivis Tentang Kritis,* cetakan 1 (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 6.

[96] Terkait kisah tragedi ini juga diungkapkan dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 3, hlm. 76-77.

Pot di Kamboja yang membantai dua juta orang, dan Hitler yang meraibkan jutaan nyawa warga Yahudi. Setelah mengemukakan kebengisan tiga penguasa itu, ia mengungkapkan tragedi-tragedi kekerasan akibat kebijakan politik rezim Orde Baru.

> Dan berapa, sebenarnya, jumlah para pemuda yang tidak pernah lagi pulang ke rumah, setelah peristiwa Priok, demonstrasi besar kalangan Islam yang menolak pemaksaan Pancasila sebagai asas tunggal, yang banyak terdiri dari para buruh dan jelata, yang begitu saja diguyur peluru dan "diangkut"? Berapa jumlah korban bentrokan di Timor Timur, juga peristiwa 27 Juli 1996, perebutan yang dibekingi aparat keamanan terhadap kantor DPP Partai Demokrasi Indonesia pimpinan Megawati oleh para "anggota" PDI Suryadi yang direstui pemerintah? Atau yang lain?[97]

Eksplorasi Syu'bah di atas ditulis dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* entri "Dibunuh, Diculik, Dianiaya". Entri ini awalnya merupakan artikel tafsir yang dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat,* edisi 18 Mei 1998, tiga hari menjelang lengsernya Soeharto dari kursi kekuasaan. Dengan nada bertanya, Syu'bah menyebut berbagai peristiwa kekerasan yang terjadi pada era rezim Orde Baru, sebagai salah satu eksemplar sejarah yang terjadi di Indonesia. Bahkan, pada kasus penyerangan kantor DPP Partai Demokrasi Indonesia, dengan lugas ia menyebut ada keterlibatan penguasa dan militer dalam aksi tersebut.

Pada uraian-uraian selanjutnya, masih di entri yang sama, Syu'bah mengemukakan kasus-kasus kekerasan yang lain, yaitu peristiwa Petrus pada era 1980-an dan penculikan yang terjadi menjelang reformasi Mei 1998. Secara lugas dan tanpa ada beban psikologis, Syu'bah menuliskan pandangannya itu sebagai berikut.

> Berapa pula jumlah pemuda yang sebenarnya diculik, disiksa, dan sebagian mungkin dibunuh, di hari-hari menjelang reformasi Mei 1998 ini, tanpa kemampuan aparat keamanan menjelaskan pihak mana yang sebenarnya pelaku tindak biadab yang menurut Komite Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas

---

[97] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 46.

> HAM) terorganisasi dengan rapi itu? Berapa pula yang didor begitu saja, dengan tuduhan preman atau pencoleng, dalam "operasi petrus (penembak misterius) untuk pembersihan, tanpa pengadilan, sebelum itu?....[98]

Konteks kedua, persoalan praktik kekerasan dan militerisme rezim Orde Baru dikontestasikan secara terbuka dan lugas oleh Syu'bah dalam konteks azab Allah, ketika ia menguraikan Q.S. al-An'ām [6]: 65. Ayat ini berbicara tentang azab yang diturunkan Allah dari bawah dan dari atas. Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī dan para Sahabat serta Tabi'in memahami ayat ini secara harfiyah. Mujāhid misalnya, memahami azab yang diturunkan dari atas merupakan guntur dan azab dari bawah merupakan gempa.[99] Pada sisi yang lain, 'Abdullāh ibn 'Abbās, juga dari kalangan Sahabat, memberikan penafsiran simbolis atas ayat ini. Pengertian *aẓāb* dari atas dia pahami sebagai kondisi 'para pemimpin yang jahat' sedangkan *aẓāb* dari bawah adalah 'pelayan yang jahat'. Dalam kasus ayat ini, Syu'bah memilih penafsiran 'Abdullāh ibn 'Abbās, dan meletakkannya ke dalam konteks sosial-politik rezim Orde Baru dengan mengungkapkan perilaku pemimpin dan rakyat yang jahat.

Pandangannya ini diungkapkan secara lugas sebagaimana dapat kita baca dalam kutipan di bawah ini.

> ...bencana sosial yang kita alami sejak masa pemerintahan Soeharto adalah azab Allah dari dua jurusan itu: pertama, para pemimpin yang buruk—yang di samping usaha-usaha pemakmuran (tak merata) yang mereka lakukan juga praktis memamerkan berbagai bentuk penindasan dan segala tingkah yang sekarang disebut KKN. Adapun bencana kedua datang dari bawah (dikoordinasikan maupun tidak), dari saudara-saudara paling miskin, yang dalam suasana euforia memuaskan nafsu merampok dan menjarah demi tuntutan perut sambil melepas dendam dengan merusak dan membakar.[100]

---

[98] *Ibid.*

[99] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Al-Qur'ān,* juz VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 220, 222

[100] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 176.

Masih pada entri yang sama, secara khusus Syu'bah juga memberikan uraian secara historis. Fakta-fakta kekerasan yang terjadi dan dilakukan rezim Orde Baru, ia kemukakan secara lugas dengan menyebutkan tempat dan peristiwanya serta disertai dengan pertanyaan-pertanyaan agar kita tidak melupakannya.

> Dan bagaimana dengan keganasan pembantaian, yang dikatakan sampai 3000 orang, dan perkosaan, seperti dituduhkan, yang dialami oleh rakyat Aceh selama periode penerapan status DOM (Daerah Operasi Militer) sampai 1998, yang lebih besar dibanding perkosaan yang konon menimpa 150-an wanita muda keturunan Cina—kalau memang betul—dalam revolusi pertengahan Mei 1998, yang sedang dicari bukti-bukti kebenarannya? Bagaimana pula dengan keganasan yang diterima penduduk Irian Jaya, dan Timor Timur, di bawah status yang sama? Berapa jumlah korban di antara mereka?[101]

Pandangan Syu'bah di atas, yang dipaparkan ketika ia menafsirkan Q.S. al-An'ām [6]: 65 dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 32, secara hermeneutik merupakan strategi penurunan makna umum dari kata *aẓāb*, dari konteks yang dibicarakan oleh Al-Qur'an ke dalam ruang spasial rezim Orde Baru. Pada konteks Q.S. al-An'ām [6]: 65, selain mengikuti penafsiran 'Abdullāh ibn 'Abbās, Syu'bah juga mempunyai dasar kebahasaan. Kata *aẓāb* (hukuman) di dalam ayat tersebut berbentuk *'amm* (umum) yang mempunyai fungsi *mubham* (tidak bisa dipastikan). Hikmahnya adalah makna kata itu bisa dimaknai sesuai dengan dinamika kehidupan dan perjalanan sejarah.[102] Dari sudut pengertian ini, pemaknaan Syu'bah secara metodologis memperoleh legitimasi.

Perbincangan-perbincangan serupa juga dilakukan Didin dalam *Tafsir al-Hijri*. Dalam *Tafsir al-Hijri,* isu ini diperbincangkan ketika ia membicarakan pesan Tuhan dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 95. Ayat ini berbicara tentang dorongan agar manusia melakukan perjuangan menegakkan kebenaran serta keutamaannya dibandingkan orang

---

[101] *Ibid.,* hlm. 174.
[102] *Ibid.,* hlm. 76.

yang hanya diam.[103] Dalam *Tafsir al-Hijri*, makna ayat ini oleh Didin ditarik dalam konteks ruang spasial politik Indonesia dengan menyinggung soal kesombongan penguasa rezim Orde Baru, kezaliman para pejabatnya, sistem yang dibangun bertentangan dengan nilai-nilai Islam, dan penempatan orang dalam struktur kekuasaan yang tidak sesuai dengan bidang keahlian.[104] Ketika menjelaskan tentang kesombongan penguasa Orde Baru, dalam *Tafsir al-Hijri* Didin menulis masalah-masalah tersebut secara lugas.

> Setiap kasus tanah yang masuk ke pengadilan, 93,7% dimenangkan oleh penguasa dan pengusaha. Hanya sebagian kecil yang dimenangkan oleh rakyat. Bisa kita lihat, kasus tanah di Cimacan, di Sentul, padahal Sentul itu hanya untuk main-main saja, untuk orang yang suka mobil-mobilan. Ini semua karena arogansi kekuasaan. Rakyat tidak dipandang sebagai manusia.[105]

Kutipan di atas memberikan pemahaman kepada kita mengenai dominasi dan tindakan represif rezim Orde Baru dalam mengamankan kepentingan-kepentingan politik dan kekuasaan. Pada era rezim Orde Baru, praktik yang demikian ini merupakan hal yang lumrah terjadi. Kroni-kroni penguasa dan pengusaha yang dekat dengan penguasa memperoleh kemudahan dan hak istimewa dari kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh penguasa. Hal ini terjadi, karena di antara mereka ada hubungan bisnis, politik, dan kerabat yang kemudian melakukan perselingkuhan kepentingan secara diam-diam.

Tafsir Al-Qur'an ketiga yang di dalamnya dikontestasikan isu militerisme dan praktik kekerasan rezim Orde Baru adalah *Ayat Suci dalam Renungan.* Di dalamnya, isu kekerasan rezim Orde Baru dibicarakan ketika Hasim menguraikan Q.S. al-Fajr [89]: 19. Ayat ini berbicara tentang sikap orang-orang kafir Mekah yang serakah. Begitu serakahnya, mereka juga tanpa malu memakan harta warisan yang bukan menjadi haknya.[106] Dengan gaya bahasa sarkastis, Hasim

---

[103] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 224.

[104] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* hlm. 105-7.

[105] *Ibid.,* hlm. 106.

[106] Biṣri Muṣṭafā, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz,* jilid 3, hlm. 2235.

mengaitkan ayat tersebut dengan tindakan otoriter dan keserakahan rezim Orde Baru.

> Bila kita yang menduduki kursi empuk berbuat semau gue, berkolusi dengan konglomerat domestik dan asing menguras kekayaan di muka dan di dalam perut bumi dengan loba dan tamak, ini termasuk salah satu keserakahan yang disinyalir dalam ayat 19 di atas, yang perlu kita hentikan dengan segera agar selamat di dunia dan di akhirat.[107]

Ayat ke 19 dari sūrah al-Fajr ini oleh Hasim diterjemahkan dengan "*dan kamu menghabiskan harta warisan dengan rakus*".[108] Kata *lammā* di dalam penjelasan selanjutnya, oleh Hasim diterjemahkan dengan gaya sarkastis, yaitu *menyikat habis*.[109] Maksud dari kalimat ini adalah memakan suatu makanan hingga tak tersisa. Penjelasan Hasim di atas merupakan bentuk penarikan makna spesifik dari ayat, yaitu konteks hak warisan, ke dalam dimensi yang lebih luas dan umum, yaitu konteks politik rezim Orde Baru. Kisah tentang seseorang yang mengambil sesuatu yang bukan haknya—sebagai makna-dalam dari konteks ayat tersebut—digunakan Hasim sebagai dasar untuk mengkritik perilaku pejabat yang otoriter dan serakah karena dorongan ambisi memperoleh keuntungan pribadi.

Pada bagian lain, Hasim juga memperbincangkan praktik kekerasan rezim Orde Baru sebagai akibat persekongkolan yang dilakukan penguasa dengan para konglomerat. Hal ini dia kemukakan ketika menjelaskan Q.S. at-Takāśur [102]: 2. Ayat ini berbicara tentang perilaku bermegah-megahan dalam urusan dunia—kekayaan, keluarga dan nasab—hingga mereka melalaikan diri sampai kematian tiba.[110] Hasim memberikan konteks terkini terkait makna ayat di atas dengan merekatkannya pada ruang sosial-politik rezim Orde Baru.

---

[107] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 30, hlm. 230.

[108] Subjek yang dimaksud dengan orang yang rakus dan boros dalam kutipan di atas oleh Hasim tidak ditunjukkkan secara transparan, tetapi diksi-diksi yang digunakan—"duduk di kursi empuk" dan "konglomerat"—dan konteks sejarah penulisan tafsir, narasi itu diarahkan pada para pejabat dan birokrat di lingkaran rezim Orde Baru.

[109] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 30, hlm. 230.

[110] Bişri Muṣṭafā, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz,* jilid 3, hlm. 2257.

> ... mereka (konglomerat—pen.) seenaknya akan memaksa kaum dhuafa untuk tunduk kepadanya, misalnya mau tak mau harus menyerahkan tanah garapannya. Bahkan mereka akan menuntut kepada pemerintah untuk diberi proyek dan diberi hak monopoli. Maka muncullah manusia kelas elite yang didukung oleh kaum cendekiawan opportunisten.[111]

Hasim menyebut sifat yang bermegah-megahan di atas dengan meletakkannya dalam konteks politik orang-orang yang sedang berkuasa bersama para kroni dan keluarganya di era rezim Orde Baru yang bersikap otoriter dan memonopoli proyek pembangunan. Perilaku politik yang demikian, mengakibatkan hilangnya kepastian hukum, pengabaian nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, dan hanya memberi ruang bagi perilaku menghalalkan segala cara untuk meneguhkan kepentingan elite kekuasaan.[112] Dan ujungnya sudah bisa dipastikan: rakyat yang selalu menjadi korban.

Di dalam tafsir-tafsir lain, yang ditulis berdasarkan tertib mushaf dan lengkap 30 juz, pada era rezim Orde Baru, tidak terjadi perbincangan semacam ini. Lebih dari itu, para penulisnya juga tidak memberikan pemaknaan kritis terhadap praktik politik rezim Orde Baru dengan mengaitkannya pada konteks-konteks yang ada dalam Al-Qur'an.[113] Hasim, dalam konteks ini, telah membuka ruang hermeneutik secara lebih luas di dalam memahami pesan-pesan Al-

---

[111] *Ibid.,* juz 30, hlm. 370.

[112] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 30, hlm. 370.

[113] Dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun Tim Departemen Agama RI dijelaskan bahwa maksud bermegah-megahan ini dalam konteks, misalnya, soal banyak anak, harta, pengikut, dan kemuliaan. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* hlm. 1.096, catatan kaki nomor 1599. Penjelasan serupa diberikan Misbah Zainul Mustafa, dalam *al-Iklīl.* Lihat Misbah Zainul Mustafa, *Tafsir Juz Amma,* hlm. 140. Muchtar Yusuf Usman dalam *Tarjamah al-Qur'an Al-Ikhlash* memberikan penekanan pada akibat yang ditimbulkan, yaitu lupa pada pengabdian kepada Allah. Lihat Muchtar Yusuf Usman, *Tarjamah Al-Qur'an Al-Ikhlash,* catatan kaki nomor 4.998, hlm. 1.882. Moch. Rifa'i, dalam *Terjemah /Tafsir Al-Qur'an* memberikan penjelasan yang lebih umum terkait akibat yang ditimbulkan, yaitu menolak Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Lihat Moch. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an,* hlm. 1.099, catatan kaki nomor 2.149. Begitu juga Bakri Syahid dalam *al-Huda* dengan menyebut istilah "*nglerwakake agama*". Lihat Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* hlm. 1303. Oemar Bakry dalam *Tafsir Rahmat* menjelaskan bentuk-bentuk yang melalaikan tersebut sebagaimana dijelaskan oleh *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun Tim Departemen Agama RI, tetapi tidak menjelaskan akibat yang ditimbulkan.

Qur'an dengan cara melibatkan pembacaan-pembacaan kritis atas praktik sosial dan politik yang terjadi.

B. Pragmatisme Politik Rezim Orde Baru dalam Perbincangan Tafsir Al-Qur'an

Politik rezim Orde Baru yang dibangun dengan pendekatan militeristik, anti-kritik, pengebirian partai politik, dan mengkooptasi birokrasi, secara prinsipal tidak menguntungkan bagi perkembangan demokrasi di Indonesia. Pada sisi lain, penguasa telah terjebak dalam pusaran korupsi, kolusi, dan nepotisme, serta sikap pragmatis demi stabilitas politik dan kekuasaan. Strategi akomodasi atas kepentingan umat Islam yang dilakukan rezim Orde Baru, misalnya, secara substansial cenderung sekadar memanfaatkan Islam sebatas label, dan sikap lebih mementingkan tujuan ketimbang proses. Seperti yang terjadi dalam kebijakan penyelenggaraan Porkas dan SDSB. Terkait masalah-masalah tersebut, pada uraian berikut, akan diulas kontestasi-kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an atas pragmatisme politik rezim OrdeBaru.

1. Praktik Korupsi di Tubuh Rezim Orde Baru: Wajah Buruk Kekuasaan

Seperti halnya kasus tindakan represif yang dilakukan rezim Orde Baru, praktik kolusi, korupsi, dan nepotisme menjadi salah satu isu yang diperbincangkan oleh sejumlah penulis tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru. Ada tiga tafsir Al-Qur'an yang cukup menonjol di mana penulisnya mengkontestasikan kasus ini secara terbuka dan kritis, serta menunjuk rezim Orde Baru sebagai subjek atau pelaku kolusi, korupsi, dan nepotisme. Ketiga tafsir tersebut adalah *Ayat Suci dalam Renungan, Tafsir al-Hijri,* dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an.*

Dalam *Tafsir al-Hijri,* praktik korupsi rezim Orde Baru dibicarakan secara terbuka di empat tempat, yaitu ketika Didin menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 29, al-Mā'idah [5]: 88, al-Mā'idah [5]: 43-44, dan al-Isrā' [17]: 73-77 dengan konteks masalah yang beragam. Pertama, praktik korupsi dibicarakan dalam *Tafsir al-Hijri* dikaitkan dengan bahasan mengenai pemakaian rezeki yang halal dalam beribadah kepada Allah. Pertama, perbincangan ini dilakukan Didin ketika ia menjelaskan

Q.S. al-Mā'idah [5]: 88. Ayat ini menjelaskan tentang seruan Allah agar manusia memakan makanan yang halal dan *ṭayyib*.[114] Dengan mengacu pada ayat ini, Didin menjelaskan bahwa kesuksesan ibadah ditentukan bukan hanya pada sisi kuantitas, tetapi juga sisi kualitas, termasuk sarana-sarana yang dipergunakan. Orang menunaikan ibadah haji berkali-kali, misalnya, tetapi uang yang dipakai dari hasil korupsi, maka sejatinya ia tidak pernah meraih haji *mabrūr*.[115] Penyebutan kasus korupsi yang dikontestasikan Didin dalam konteks ayat ini tidak secara khusus menunjuk pada perilaku politik rezim Orde Baru, tetapi secara substansial ia telah memperbincangkan isu korupsi dalam tafsir Al-Qur'an.

Kedua, perbincangan isu korupsi yang secara spesifik menunjuk pada perilaku rezim Orde Baru terjadi ketika Didin menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 29. Ayat ini berbicara tentang larangan memperoleh harta dan kekayaan melalui jalan yang tidak diperkenankan oleh syariat Islam.[116] Didin memberikan penjelasan yang lebih luas terkait konteks ayat ini dalam dinamika politik ekonomi Indonesia. Ayat ini, khususnya pada konteks kalimat *lā ta'kulū amwālakum bainakum bi al-bāṭil,*[117] menurut Didin mengandung dua makna mendasar, yaitu keharaman makanan dilihat dari sisi zatnya dan dari sisi cara memperolehnya.[118] Dalam pengertian ini, Didin kemudian menguraikan bentuk-bentuk kebatilan dalam memperoleh harta yang konteksnya diletakkan dalam ruang politik rezim Orde Baru. Contoh yang ia kemukakan, di antaranya adalah korupsi dan kolusi yang menyebabkan munculnya biaya tinggi dan melahirkan 'biaya siluman' yang ujungnya rakyat sebagai pihak yang dirugikan,

---

[114] Lebih mendalam Muḥammad ibn Sulaimān memahami ayat ini sebagai perintah Allah mengenai keharusan setiap orang untuk memperoleh rezeki yang halal, baik yang kita makan atau pun bukan, seperti untuk tempat tinggal dan pakaian. Lihat Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 289.

[115] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah,* hlm. 185.

[116] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 199.

[117] Terkait kata *bāṭil*, Quraish menjelaskan bahwa yang dimaksud oleh kata itu adalah sesuatu yang tidak sesuai dengan tuntutan syariat, atau pelanggaran terhadap ketentuan agama atau persyaratan yang telah disepakati. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah,* volume 2, hlm. 413.

[118] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'*, hlm. 38.

serta monopoli yang menyebabkan terhalangnya kesempatan bagi sebagian besar masyarakat untuk berpartisipasi dalam dunia usaha.[119]

Konteks ketiga, isu korupsi dibicarakan Didin dalam *Tafsir al-Hijri* ketika ia menjelaskan tentang gangguan orang kafir Mekah yang berusaha mematahkan dakwah Nabi Muhammad saw. yang terekam dalam Q.S. al-Isrā' [17]: 73-77. Ayat ini menjelaskan tentang orang kafir yang membuat keraguan di kalangan umat Islam atas kebenaran Islam, dan kebatilan dipropagandakan terus-menerus, sehingga ia dianggap sebagai suatu kewajaran. Dalam konteks ayat ini, Didin menyinggung praktik-praktik korupsi yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru.

> Di negeri kita (maksudnya rezim Orde Baru—pen.) saja bisa disaksikan bagaimana meratanya korupsi dan kolusi, yang dilakukan dalam waktu yang cukup lama, sehingga akhirnya dianggap sebagai suatu hal yang wajar. Sebaliknya, seorang yang berusaha untuk menjauhkan diri dari sistem ini dan berusaha untuk jujur, dinilai aneh dan tidak wajar.[120]

Konteks keempat, praktik korupsi di era rezim Orde Baru dikontestasikan Didin dengan mengaitkan pada sikap ulama yang tidak tegas dalam memegang prinsip. Masalah ini ia uraikan ketika membahas Q.S. al-Mā'idah [5]: 43-44. Ayat ini mengandung sejumlah pesan. Di antaranya adalah tentang kitab Taurat yang di dalamnya mengandung kebenaran; larangan para hakim dalam menegakkan kebenaran agar tidak perlu takut kepada selain Allah; dan penjelasan tentang orang yang tidak berhukum dengan yang telah diturunkan Allah disertai penolakan atasnya berarti mereka telah kafir, tetapi bila tidak disertai penolakan, mereka termasuk orang zalim dan fasik.[121]

Kandungan makna ayat ini oleh Didin ditarik dalam konteks ulama Islam dengan mengaitkannya pada Q.S. al-Fāṭir [35]: 28[122] dan

[119] *Ibid.*, hlm. 39.

[120] *Ibid.*, hlm. 34.

[121] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 271-272.

[122] Ayat ini berbicara tentang keragaman ciptaan Allah, dan hanya orang-orang yang berilmu yang memahami realitas tersebut. Mereka itulah orang yang takut

hadis tentang tiga penyakit agama, yaitu: *fāqihun jā'irun* (ilmuwan yang jahat), *imāmun jā'irun* (penguasa yang zalim), dan *mujtahidun jāhilun* (mujtahid yang bodoh).[123] Mengacu pada Q.S. al-Fāṭir [35]: 28 di atas, Didin mengemukakan bahwa perilaku penguasa cenderung akan diikuti oleh rakyat, sehingga kezaliman penguasa akan melahirkan kezaliman yang sama di tengah masyarakat. Praktik korupsi, kolusi, dan nepotisme oleh Didin dijadikan sebagai salah satu contoh kasus yang terjadi dalam rezim Orde Baru.

> Karena penguasanya melakukan perbuatan itu, maka sampai ke tingkat bawahnya (Camat, Lurah, bahkan hingga tingkat RW dan RT) pun perbuatan itu ikut mereka lakukan. Sampai-sampai kita merasa susah sendiri dari mana mulai menghapus mental KKN itu, dan dari mana memulai upaya penegakan hukumnya, karena begitu mendarah dagingnya tabiat seperti itu, sehingga untuk itu dibutuhkan satu integritas pribadi dari para penegak hukum sendiri. Masalah penyakit KKN yang sudah "membudaya" ini tidak mungkin bisa diatasi kecuali oleh mereka yang memang bersih, terbebas dari dosa-dosa Orde Baru.[124]

Tafsir Al-Qur'an kedua yang di dalamnya diperbincangkan secara terbuka isu korupsi, kolusi, dan nepotisme di era rezim Orde Baru adalah *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim. Terdapat di lima tempat masalah ini dibicarakan dengan keragaman konteks, yaitu Q.S. al-Isrā' [17]: 18, Q.S. al-Baqarah [2]: 268, 282, Q.S. al-Maidah [5]: 41, dan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 69. Pertama, praktik korupsi dibicarakan Didin dengan mengaitkannya pada sikap keserakahan manusia. Kontestasi ini terjadi ketika Hasim menjelaskan maksud Q.S. al-Isrā' [17]: 18. Ayat ini berbicara tentang orang kafir Quraisy yang bersikap antipati terhadap Nabi Muhammad saw. Mereka bersikap egoistis serta serakah, karena terbelenggu oleh sikap cinta dunia. Ayat yang subjek pembicaraannya merupakan orang-orang

---

kepada Allah. Sedangkan yang tidak memahaminya adalah orang bodoh, yaitu kafir dan mereka tidak takut kepada Allah. Lihat Bisri Mustafa, *al-Ibrīz,* jilid 3, hlm. 1519.

[123] Didin tidak menyebutkan sumber hadis ini. Hadis ini tidak terdapat dalam kitab hadis *kutub at-tis'ah.*

[124] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'*, hlm. 91.

kafir Mekah, oleh Hasim ditarik ke dalam konteks politik Indonesia dan sekaligus dipakai mengkritik perilaku rezim Orde Baru yang korup serta tidak mempunyai rasa malu. Secara terbuka Hasim menulis pandangannya tersebut sebagaimana kutipan di bawah ini.

> Keserakahan orang-orang *ḥubbuddunya* tumbuh subur sampai masa kini. Kaum koruptor tanpa malu-malu tampil di atas panggung bergembar-gembor mempunyai monoloyalitas terhadap nusa dan bangsa tetapi buktinya mereka berebut-rebutan kursi untuk menggaruk milyaran bahkan trilyunan uang negara. Semua ingin cepat-cepat menjadi konglomerat. Maksudnya tercapai terus berlomba-lomba mempertontonkan kebesaran dan kekayaan.[125]

Kedua, praktik korupsi di era rezim Orde Baru dibicarakan oleh Hasim dengan mengaitkan pada masalah bisikan buruk dari setan yang diisyaratkan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 268. Ayat ini berbicara tentang karakter setan yang menjanjikan kefakiran dan mendorong manusia pada perilaku mungkar. Oleh Hasim, ayat ini dikaitkan dengan perilaku penguasa yang telah tergoda seruan setan. Di sini, Hasim mengemukaan perilaku-perilaku buruk penguasa, di antaranya barang milik negara disulap menjadi milik pribadi, membunuh orang-orang yang menentang penguasa, dan praktik kolusi serta korupsi menjadi hal lumrah dalam kehidupan sehari-hari.[126]

Ketiga, praktik korupsi rezim Orde Baru dibicarakan Hasim dengan mengaitkannya pada keharusan memberikan kesaksian yang benar. Penjelasan ini dikemukakan Hasim ketika ia menjelaskan maksud Q.S. al-Baqarah [2]: 282. Ayat ini berbiacara tentang penunaian kesaksian yang benar serta pentingnya kesaksian tersebut ditulis.[127] Dalam kasus ini, Hasim menjelaskan bahwa menegakkan kesaksian yang benar tidak hanya bertumpu pada ingatan yang kuat, tetapi juga kepandaian atau profesionalitas dan integritas

---

[125] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 15, hlm. 39.

[126] *Ibid.,* juz 3, hlm. 83.

[127] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 110.

moral yang kokoh. Integritas moral tanpa keahlian dapat jatuh pada kesalahan yang tidak disengaja, sedangkan keahlian tanpa integritas moral bisa mendatangkan petaka. Dalam hal yang terakhir ini, Hasim menjelaskan kasus-kasus korupsi, kolusi, dan kesewenang-wenangan yang dilakukan rezim Orde Baru.[128]

Keempat, praktik korupsi rezim Orde Baru dibicarakan Hasim dengan mengaitkan pada kehinaan manusia dan siksa di akhirat akibat perilakunya yang buruk di dunia. Kontestasi ini dikemukakan Hasim ketika ia menjelaskan Q.S al-Mā'idah [5]: 41. Ayat ini mengandung pesan tentang kisah keburukan orang-orang Yahudi, yaitu tidak bersedia mengikuti perintah Tuhan, mengubah sebagian isi Taurat, berpaling dari kebenaran padahal mereka mengetahuinya, serta lebih memilih mengikuti hawa nafsunya.[129] Ketika menjelaskan ayat ini, Hasim mengemukakan konteks peristiwa sosial politik yang terjadi di Indonesia.

> Sudah mengkorup harta negara dan menganiaya kaum dhu'afa di luar batas, serta tersaksi oleh manusia sejagat raya, tetap mengaku tak bersalah, dalam hatinya tidak ada lintasan keinginan untuk bertaubat. Orang ini walaupun tadinya pemegang tampuk kekuasaan, benar-benar akan kehilangan kewibawaan secara total, terjerembab ke dalam keranjang sampah.[130]

Kelima, praktik korupsi di rezim Orde Baru dibicarakan Hasim terkait dengan mentalitas pemimpin yang serakah dan menindas rakyat. Perbincangan ini dilakukan Hasim ketika ia menjelaskan maksud dari Q.S. Āli 'Imrān [3]: 69. Ayat ini berbicara tentang usaha penyesatan yang dilakukan oleh sebagian Ahli Kitab terhadap umat Islam. Terkait dengan konteks ayat ini, Hasim menulis secara dramatis tentang keroposnya rezim Orde Baru yang digambarkannya sebagai kapal pesiar yang tenggelam, karena beragam krisis yang dilakukan oleh nakhoda dan para anak buahnya dalam bentuk keserakahan dan penindasan.

---

[128] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 3, hlm. 141.

[129] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 270.

[130] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 6, hlm. 274-5.

> Kapal pesiar Nusantara sedang berlayar dengan aman tentram, sambil sembunyi-sembunyi digerogoti nakhoda dan anak buahnya yang sangat serakah disertai maksud jahat ingin menindas para penumpangnya, akibatnya tenggelam ke dalam macam-macam krisis. Di dunia jatuh terpuruk bagai bangkai berbau busuk ke seluruh penjuru, kelak di akhirat pasti mendapat laknat yang sangat dahsyat.[131]

Sama halnya dengan Hasim, Syu'bah dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* dengan lugas mengkontestasikan situasi politik rezim Orde Baru yang telah terbelit praktik korupsi tersebut ketika menguraikan maksud suatu ayat. Kontestasi ini terjadi ketika Syu'bah menguraikan makna QS. an-Nisā' [4]: 135. Ayat ini berbicara tentang keharusan penegakan keadilan dan kesiapan menjadi saksi atas keadilan tersebut, baik terkait dengan dirinya sendiri maupun keluarganya, serta larangan mengikuti hawa nafsu dalam penegakan keadilan dan ketika menjadi saksi.[132] Oleh Syu'bah, makna dalam konteks ayat ini, kemudian dikaitkan dengan kebijakan rezim Orde Baru yang di dalamnya terjadi praktik korupsi dan nepotisme. Dengan bahasa retoris, dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* Syu'bah mengemukakan pandangannya tersebut.

> Padahal, berapa gaji seorang presiden? Punyakah dia perusahaan? Ke manakah, sekali lagi, dana yayasan-yayasan di bawah dia? Atau seperti dicontohkan Abdul Hakim Garuda Nusantara, apakah sikap kerasnya untuk memberikan fasilitas buat mobil nasional (Timor), dengan memanfaatkan negara, tergolong atau tidak tergolong korupsi? Juga, misalnya, Keppres tentang penggunaan dan reboisasi untuk IPTN? Masalahnya jadi tidak sederhana. Presiden berhak mengeluarkan Keppres.[133]

Pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan Syu'bah dalam kutipan di atas secara historis dan khusus diarahkan kepada

---

[131] *Ibid.,* juz 3, hlm. 335.

[132] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 237.

[133] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 373.

Presiden Soeharto yang ketika menjabat sebagai presiden telah mengumpulkan banyak pundi-pundi kekayaan yang jumlahnya tidak wajar bila dikaitkan dengan penghasilan normal sebagai seorang presiden.[134] Kasus-kasus korupsi di tubuh rezim Orde Baru yang melibatkan presiden tersebut, bagi Syu'bah, juga salingkait dengan praktik suap yang melibatkan para pejabat, dari kelurahan hingga jajaran menteri. Dengan gaya yang lugas, Syu'bah kembali mengkontestasikan isu suap dan korupsi yang terjadi dari hulu sampai hilir ini ketika ia menjelaskan maksud Q.S. al-Baqarah [2]: 183.

Ayat ini berbicara mengenai perintah menjalankan ibadah puasa di bulan Ramadan. Substansi ayat ini, menurut Syu'bah, tentang puasa sebagai pusat pendidikan dan pelatihan yang melahirkan sifat amanah dalam setiap diri yang menjalankannya dengan baik. Dari sisi makna esoteris ibadah puasa tersebut, Syu'bah kemudian mengkontestasikan praktik korupsi yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru.

> Lihatlah: untuk bisa mendapat pekerjaan di instansi mana pun, termasuk menjadi guru, juga guru agama, diperlukan sogok! Juga untuk naik pangkat atau jabatan! Juga untuk menyelesaikan kasus anak yang ditabrak lari! Untuk "mengimbangi" pihak yang merampas harta kita, yang sudah lebih dulu memberi sogok! Untuk bisa mendapat KTP tepat waktu, atau surat izin yang menyangkut suatu usaha, atau keterangan bebas! Bahkan untuk bisa mendapat tiket kereta api kelas "eksekutif", di sebuah kota kabupaten, khususnya di hari-hari libur, yang selalu sudah disediakan untuk orang-orang kaya "langganan".[135]

Selain di tiga tafsir Al-Qur'an yang telah dipaparkan di atas, praktik korupsi dibicarakan secara umum oleh sejumlah penafsir dengan tidak direkatkan secara langsung pada sejarah politik rezim Orde Baru. Di antara tafsir jenis ini adalah *al-Iklīl* karya Misbah Zainul Mustafa. Ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 29, Misbah

---

[134] Data lengkap terkait tuduhan tersebut, lihat Dito Aritonang, *Runtuhnya Rezim daripada Soeharto* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 267-298.

[135] *Ibid.,* hlm. 83.

dalam tafsirnya ini, menyinggung perilaku korupsi sebagai jalan yang tidak halal dalam memperoleh kekayaan. Makna kata *bi al-bāṭil,* dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 29 tersebut, merupakan larangan pemerolehan harta dan kekayaan yang tidak halal. Oleh Misbah, hal tersebut dijelaskan dengan memberikan contoh kasus, yaitu praktik riba, gasab, mencuri, dan suap.[136]

Tafsir kedua adalah *Quraan Agung* karya S. Suryohudoyo. Dalam tafsir ini, Suryohudoyo memperbincangkan isu korupsi secara singkat dengan menunjuk pejabat sebagai subjek utama. Hal ini dilakukan ketika ia memberikan penjelasan atas Q.S. al-Baqarah [2]: 48. Ayat ini berbicara tentang kondisi dan situasi di Hari Kiamat yang tidak ada lagi pertolongan bagi orang perorang. Orang-orang sibuk dengan dirinya sendiri.[137] Konteks makna ayat yang demikian, oleh S. Suryohudoyo, dijadikan dasar untuk memberikan penjelasan tentang kejahatan dan korupsi yang dilakukan oleh para elite kekuasaan.

> Dalam masyarakat kita ini orang dapat melihat adanya orang-orang yang melakukan kejahatan-kejahatan (korupsi dll.), tapi karena perlindungan orang-orang gede, dapat terhindar dari hukuman. Hal ini tidak mungkin lagi, kalau saat pembalasan sudah sungguh-sungguh datang. Ini tidak perlu terjadi di akhirat! Orang Jawa mengatakan: *yen wis kebak sundukane*.[138]

Dari kutipan di atas tampak bahwa S. Suryohudoyo menyuguhkan kasus korupsi sebagai salah satu contoh dari bentuk kejahatan yang sering kali memperoleh perlindungan dari pejabat dan penguasa—yang dia sebut dengan istilah "orang gede"—sehingga pelakunya tidak tersentuh oleh hukum. Tafsir Al-Qur'an yang ditulis pada era 1970-an ini telah mengkontestasikan isu korupsi sebagai salah satu contoh bentuk kejahatan, meskipun ia tidak secara eksplisit mengarahkannya pada rezim Orde Baru. Penjelasan ini

---

[136] Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* (Surabaya: Toko Buku Ihsan, t.th.), juz 5, hlm. 692.

[137] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 20.

[138] S. Suryohudoyo, *Quraan Agung: Terjemahan Langsung dari Bahasa Arab* (t.k.: t.p., 1973), hlm. 32-3.

memberikan arti bahwa praktik korupsi telah menjadi ingatan sosial S. Suryohudoyo terkait dengan praktik kekuasaan ketika ia menulis tafsir Al-Qur'an.

2. Porkas dan SDSB: Kebijakan Pragmatis Keliru Jalan

Pada era 1980-an rezim Orde Baru membuat kebijakan tentang penggalian dana olahraga melalui undian berhadiah yang diberi label Porkas dan SDSB. Kebijakan yang dikeluarkan pada 1985 tersebut ditentang oleh umat Islam, karena dianggap sebagai praktik perjudian dan haram hukumnya. Kebijakan ini juga dikontestasikan tafsir Al-Qur'an pada era rezim Orde Baru dengan sikap ketidaksetujuan. Dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* Hasim dengan narasi yang telanjang mengkritik kebijakan Porkas tersebut. Sikap ini muncul ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 219.

Ayat ini menjelaskan tentang dorongan Al-Qur'an agar orang-orang meninggalkan praktik perjudian dan *khamr,* sebelum keduanya diharamkan dalam Islam, dengan menyebutkan bahwa di dalamnya mengandung lebih besar mafsadat ketimbang manfaatnya.[139] Nilai yang diungkapkan dalam ayat ini oleh Hasim digunakan untuk mengemukakan ketidaksetujuannya atas kebijakan Porkas tersebut.

> Akibat PORKAS, KSOB, dan SDSB di negeri kita selain merusak kehidupan rakyat juga merusak akhlak. Di Sumatra Utara pertengkaran berakhir dengan dibunuhnya seorang istri oleh suaminya akibat dari judi di atas. Raja KSOB di Tasikmalaya yang bernama Buntoro dibunuh rekannya.[140]

Strategi yang digunakan Hasim dalam mengekspresikan ketidaksetujuannya ini, sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, dengan cara mengungkapkan akibat-akibat buruk yang ditimbulkan dari praktik Porkas. Pertama, dikemukakan bahwa program itu merusak moral dan akhlak masyarakat, karena mendorong orang menjadi pragmatis dan orang ingin cepat kaya dengan jalan yang tidak masuk akal. Kedua, Porkas mendorong orang menghalalkan

[139] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 79.

[140] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* Juz 2, hlm. 274.

segala cara untuk meraih tujuan. Terkait alasan yang kedua ini, Hasim menyertakan kasus-kasus yang terjadi di masyarakat sebagai akibat dari kebijakan tersebut.

Sikapnya ini ia kemukakan juga ketika menjelaskan makna Q.S. al-Baqarah [2]: 273. Ayat ini berbicara tentang dorongan agar orang-orang menginfakkan sebagian hartanya secara ikhlas kepada orang miskin yang menjaga dirinya dari meminta-minta, serta pujian Allah kepada mereka itu dengan memberikan anugerah pahala, dan pada diri mereka itu tidak ada rasa khawatir dan sedih hati kelak di akhirat.[141] Konteks pengertian ayat yang demikian, oleh Hasim dikaitkan dengan kebijakan Porkas yang dinilainya, dalam konteks pemanfaatan sumbangan, sebagai alat tipu muslihat.

> Sumbangan terang-terangan yang murni karena Allah semata-mata dalam ayat ini jelas disebutkan baik. Tetapi kita harus waspada karena kata *sumbangan* sering dijadikan alat tipu muslihat, contohnya perjudian seperti SDSB di masa yang lalu... Kita bisa melakukan pungli dengan jalan menyalahgunakan kekuasaan, terus disebutkan sumbangan untuk menolong fakir miskin.[142]

Pada konteks pandangan yang kedua ini, Hasim mengkritisi program Porkas dari sisi strategi politik yang digunakan rezim Orde Baru. Hasim menilai, Porkas merupakan tipu muslihat yang dilakukan rezim Orde Baru untuk meraup dana dari masyarakat dengan jalan menyalahgunakan kekuasaan. Pernyataan ini, di satu sisi menegaskan tentang keharaman Porkas, dan pada sisi yang lain mengkritik sikap rezim Orde Baru yang menyalahgunakan kekuasaan untuk tujuan-tujuan pragmatis dengan mengabaikan prinsip etika sosial dan agama, serta tanpa mempertimbangkan akibat buruk yang ditimbulkan.

Ketiga, Hasim mengkritik program Porkas dari sisi substansi dan mengungkapkan juga sikap ulama yang menurutnya, ketika itu, tidak bersikap tegas terhadap kebijakan tersebut. Kritik ini dia

---

[141] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 106-107.

[142] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 3, hlm. 106.

kemukakan ketika menjelaskan maksud Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71. Sesuai dengan *khiṭāb*-nya, konteks ayat ini berbicara tentang seorang *Ahlul Kitāb* yang mencampuradukkan antara yang *ḥaqq* dan *bāṭil* serta menyembunyikan yang *ḥaqq*.[143] Perilaku yang demikian, bagi Hasim, tidak hanya sikap khas yang terjadi di kalangan orang-orang Yahudi dan Nasrani, tetapi juga bisa terjadi di kalangan umat Islam masa kini.[144] Lebih jauh, medan hermeneutik ayat ini, oleh Hasim ditarik ke dalam konteks politik rezim Orde Baru. Di dalam rezim ini, menurutnya, telah terjadi pencampuradukan suatu yang *ḥaqq* dan *bāṭil* serta menyembunyikan sesuatu yang *ḥaqq.* Kasus yang ditampilkan untuk memperkuat pandangannya ini adalah kebijakan Porkas yang dicanangkan rezim Orde Baru untuk menghasilkan uang sumbangan.

> Di negara kita di zaman Orde Baru, penguasa pernah mengadakan perjudian terselubung seperti Porkas dan SDSB. Para ulama inventaris bungkam bahkan menutup-nutupi ayat-ayat Al-Qur'an yang mengharamkannya, juga ada yang membelokkan maknanya. Seorang ulama yang berkoalisi dengan konglomerat yang makan riba, bungkam seribu bahasa, ia menyembunyikan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengharamkan riba itu.[145]

Dalam kasus ayat yang telah diuraikan sebelumnya, Hasim tidak secara lugas menyebut Porkas dan SDSB sebagai praktik judi, tetapi dalam konteks Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71 ini, secara lugas ia menyebutnya sebagai perjudian terselubung yang diabsahkan dalam bentuk kebijakan. Dan hal ini dilakukan oleh rezim Orde Baru. Pada saat yang sama, Hasim juga mengkritik ulama yang berada dalam lingkaran kekuasaan yang tidak memperingatkan pemerintah perihal hukum Porkas tersebut.[146]

---

[143] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, 135.

[144] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 3, hlm. 338.

[145] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 338.

[146] Kritik Moh. E. Hasim yang ditujukan kepada ulama di lingkungan kekuasaan terkait program SDSB ini, tidak disertai dengan penjelasan secara terbuka tentang subjek ulama tersebut. Bahasa sarkastis yang dia gunakan tersebut, dalam konteks tertentu mengabaikan hal pokok yang dia maksud dengan ulama. Karena pada kenyataannya, meskipun terlambat, Majelis Ulama Indonesia, mengeluarkan fatwa tentang keharaman program Porkas dan SDSB.

Porkas dan SDSB, sebagai salah satu kebijakan pemerintah Orde Baru, sebagaimana tampak dari penjelasan di atas, telah dikontestasikan dalam sejumlah tafsir Al-Qur'an. Ia disimpulkan sebagai kebijakan yang bertentangan dengan moral dan dari sisi sosial secara nyata telah melahirkan akibat buruk bagi kehidupan sosial masyarakat. Sebagai sebuah kebijakan, dari sisi tujuan, Porkas merupakan hal yang baik, tetapi mekanisme dan sarana yang digunakan keliru. Ia merepresentasikan kebijakan politik pragmatis yang mengabaikan nilai moral, sosial, dan agama.

3. Politik Akomodasi: Meminjam Label Islam untuk Mengokohkan Kekuasaan

Melemahnya dukungan faksi militer terhadap kekuasaan Soeharto yang terjadi pada satu dekade di ujung kekuasaannya, menjadi penyebab dirinya untuk mencari dukungan dari kelompok lain. Dan pilihannya jatuh pada umat Islam. Strategi yang dilakukan di antaranya adalah dengan mengakomodasi kepentingan-kepentingan umat Islam. Strategi ini dilakukan Soeharto dalam rangka menjaga eksistensi kekuasaannya serta keberlangsungan pembangunan. Wujud dari strategi ini bisa dilihat, misalnya kasus dukungan pemerintah dalam pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, pembentukan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila yang dipelopori oleh Presiden Soeharto, dan pendirian Bank Muamalat Indonesia.

Bahtiar Effendy melihat peristiwa-peristiwa semacam itu sebagai sikap positif rezim Orde Baru atas kepentingan-kepentingan umat Islam.[147] Tetapi sejumlah pihak, melihatnya tidak lebih sebagai bentuk politik gincu. Alasan yang dikemukakan oleh pandangan yang kedua ini, karena kebijakan Soeharto tersebut tidak mempunyai cetak biru kecuali hanya untuk memenuhi kebutuhan dukungan dan legitimasi terhadap ideologi pembangunan dan kebutuhan melanggengkan kekuasaan.[148] Pada kenyataannya, nilai-nilai dasar

---

[147] Lihat Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 167-295; Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam* (Yogyakarta: Galang Press, 2001); lihat juga Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 313.

[148] Anas Saidi (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru* (Jakarta: Desantara, 2004), hlm. 351.

Islam tidak pernah diakomodasi secara serius di dalam berpolitik dan menjalankan kekuasaan.

Secara umum, isu politik akomodasi ini tidak dikontestasikan dalam tafsir-tafsir yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru, kecuali dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* yang ditulis Syu'bah Asa. Dalam tafsir ini, Syu'bah memperbincangkan isu politik akomodasi secara terbuka dan kritis. Hal ini dilakukan ketika ia menguraikan Q.S. ar-Ra'd [13]: 11. Ayat ini berbicara tentang hukum perubahan sosial. Di dalamnya ditekankan bahwa perubahan yang dilakukan Allah didahului dengan perubahan yang dilakukan oleh masyarakat menyangkut sisi-dalam mereka dan meletakkan tanggung jawab besar kepada manusia.[149] Terkait ayat ini, Syu'bah menjelaskan bahwa penanggulangan krisis yang terjadi haruslah dilakukan dengan cara saling-mengaitkan antara masalah politik, ekonomi, hukum, dan moral agama. Oleh karena itu, ia berpandangan bahwa penyelesaian masalah ekonomi haruslah juga dilihat dalam konteks politik, moral, serta hukum.[150]

Penjelasan Syu'bah ini secara umum bukan sekadar menggambarkan tentang perlunya perspektif komprehensif dalam melihat dan menyelesaikan problem yang dihadapi bangsa Indonesia. Lebih dari itu, ia juga menggambarkan realitas yang terjadi di pengujung kekuasaan rezim Orde Baru yang mengakomodasi kepentingan umat Islam, tetapi hal itu sebatas memanfaatkan simbol agama sebagai penyokong kekuasaan. Sebab, hal itu terjadi setelah kekuatan militer mulai melemah dan kurang solid dalam memberikan dukungan kepada Soeharto.

Masih dalam konteks kasus ayat di atas, secara lebih khusus Syu'bah kemudian mengkritisi politik akomodasi rezim Orde Baru. Menurutnya, hal itu tak lebih dari sekadar label. Dengan gaya bahasa sarkastis, Syu'bah mengungkapkan kritik tersebut.

> Agama pun subur, sebagai ritus dan lambang, dengan pengaruh 0% kepada kebijakan pembangunan dengan bentuk-bentuk

---

[149] Makna ini dikutip dari M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 6, hlm. 556-560; Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 588.

[150] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 166.

> ketidakadilan... para profesor agama sekadar menjadi tukang doa dan tahlil, dan cukup bersyukur dengan "cap Islam" pada pemerintah yang rusak. Masalahnya sekarang, bagaimana kedua kotak itu menyatu? Bagaimana agama bukan sekadar masjid Pancasila? Bagaimana moral menjadi landasan gerak bangsa?[151]

Dari sisi yang lain, sikap Syu'bah ini, merupakan kritik kepada umat Islam yang bergembira karena rezim Orde Baru melekatkan dirinya pada Islam. Padahal hal itu sebatas label dan tak lebih sebagai atraksi politik sesaat. Syu'bah mengingatkan umat Islam agar memahami bahwa dalam ruang politik dan kekuasaan, Islam bukan sekadar dipakai sebagai stempel atau identitas politik semata, tetapi jauh yang lebih utama dan penting adalah nilai-nilai Islam dijadikan landasan politik dalam berbangsa dan bernegara. Penyebutan masjid Pancasila—salah satu program pembangunan masjid yang dilakukan oleh rezim Orde Baru—dalam kutipan di atas merupakan peringatan secara lugas kepada umat Islam bahwa dalam politik akomodasi yang dilakukan Orde Baru cenderung sebagai politik pinjam baju Islam dan sebatas stempel politik.

Kritik atas politisasi simbol Islam kembali dikemukakan Syu'bah ketika ia menjelaskan Q.S. al-Anfāl [8]: 25. Pesan utama dari ayat ini adalah soal akibat kesalahan tidak selalu menimpa hanya kepada orang yang bersalah. Ketika kontrol sosial melemah, misalnya, sendi-sendi bangunan juga melemah.[152] Secara umum, bencana—berupa perpecahan, kekacauan, penindasan, huru-hara, dan perang—yang ditimpakan Allah kepada manusia, karena satu sebab, tidak hanya akan menimpa orang-orang yang zalim. Oleh karena itu, setiap diri diperintahkan untuk menjaga situasi, agar akar penyebab dari bencana tidak diberi ruang dan ditutup rapat.

Terkait ayat ini, Syu'bah kemudian mengkritik sebagian umat Islam yang lebih suka mementingkan simbol Islam ketimbang substansi dan nilai Islam. Sebagai bentuk peringatan politik, dalam kasus ini, secara terbuka Syu'bah menyebut perilaku politik Soeharto

---

[151] *Ibid.,* hlm. 167.

[152] Lihat misalnya penjelasan Quraish dalam *Tafsir al-Mishbah,* volume 5, hlm. 400; Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, jilid 1, hlm. 427.

dan ulama yang tidak memerankan fungsinya. Kritiknya tersebut terlihat lugas dalam kutipan berikut.

> ... usaha menghalangi Soeharto dari berbagai kebijaksanaan serupa, idealnya oleh para ulama yang dalam kasus kita kemarin lebih memilih "cap Islam" yang diperagakan Presiden daripada keadilan sosial dan kebenaran. Padahal, bukan *ism*, kata orang, tapi *musamma.* Bukan nama, yang mestinya dicari, tapi hakikat yang diberi nama.[153]

Walhasil, sikap sebagian umat Islam Indonesia yang lebih suka simbol ketimbang substansi, secara politik telah dimanfaatkan Soeharto, di dekade akhir kekuasaannya, dengan cara menampilkan simbol-simbol Islam di setiap jaringan kekuasaan politik. Dengan strategi politik semacam ini, tumbuh suburnya pola berpikir yang serba simbol di kalangan umat Islam tersebut didayagunakan oleh rezim Orde Baru sebagai salah satu basis dukungan. Padahal, sejak semula, sebagaimana terlihat pada satu dekade terakhir Orde Baru berkuasa, secara substansial tidak ditemukan perubahan signifikan yang dilakukan Soeharto. Penegakan keadilan, penghargaan atas perbedaan dan kemanusiaan, dan praktik korupsi, masih menjadi penyakit akut yang tidak diobati secara serius.

C. Rezim dan Pendayagunakan Peran Agama dalam Perbincangan Tafsir Al-Qur'an

Disadari sepenuhnya oleh rezim Orde Baru bahwa agama merupakan salah satu aspek yang secara ideologis bisa dimanfaatkan dalam menggerakkan roda pembangunan serta menjadi katup penjaga dari pelaksanaan suatu kebijakan. Program KB misalnya, merupakan salah satu kebijakan yang oleh rezim Orde Baru di dalamnya secara ideologis peran agama didayagunakan. Disadari sepenuhnya bahwa Indonesia bukanlah negara yang berdasarkan agama atau menjadikan agama sebagai ideologi negara, tetapi dengan melibatkan dan memberi ruang bagi peran sosial agama-agama, kebijakan-kebijakan pemerintah akan lebih mudah disosialisasikan dan dijalankan di tengah masyarakat.

---

[153] *Ibid.,* hlm. 204.

Pada uraian berikut akan dipaparkan tentang bagaimana pendayagunaan peran agama dalam kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru tersebut diperbincangkan dalam tafsir Al-Qur'an. Ada tiga isu utama yang diperbincangkan dalam bagian ini, yang ketiganya dipilih berdasarkan konteks politik yang menjadi *mainstream* dalam politik rezim Orde Baru, yaitu program KB, pemberdayaan perempuan, hubungan antarumat beragama, dan peran umat Islam dalam pembangunan nasional.

1. Program KB: Bayang-bayang Ketakutan Hidup

Program KB yang dicanangkan rezim Orde Baru dalam rangka mengatur laju pertumbuhan penduduk Indonesia telah melibatkan para agamawan untuk memberikan fondasi dogmatis yang dibutuhkan dalam mensosialisasikannya di masyarakat.[154] Secara teknis, pemerintah juga melibatkan kiai pesantren dan organisasi masyarakat Islam untuk terlibat aktif dalam mensosialisasikan program tersebut, sehingga bisa berjalan dengan sukses.[155]

Keterlibatan kiai ini diperlukan, karena sebagai kebijakan yang mengatur laju jumlah penduduk, program KB juga menyentuh pada dimensi keyakinan umat Islam, yaitu terkait dengan konsep kelahiran anak sebagai salah satu bagian rahmat Tuhan. Pada pertengahan 1980-an, Masjfuk Zuhdi, seorang ahli usul fiqh, memberikan argumentasi tentang kebolehan program KB. Alasan yang diberikan adalah bahwa KB merupakan salah satu sistem pengaturan keturunan (*tanẓīm an-nasl*)—bukan pembatasan kelahiran (*taḥdīd an-nasl*)—yang secara konseptual pelaksanaannya tidak bertentangan dengan prinsip Islam.[156] Selain itu, Masjfuk juga mengutip ayat Al-

[154] Lihat misalnya Tim Penerangan dan Motivasi BKKBN Pusat, *Buku Petunjuk Juru Penerang Keluarga Berencana* (Jakarta: Biro Penerangan dan Motivasi Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, 1978); Tim Lembaga Kemaslahatan Keluarga NU dan BKKBN Nasional, *Pedoman Penerangan Tentang Keluarga Berencana* (Jakarta: Lembaga Kemaslahatan Keluarga NU dan BKKBN Nasional, 1982); dan Tim BKKN, *Materi Khutbah Keluarga Berencana* (Jakarta: BKKBN, 1991).

[155] Lihat *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 182-184. Pada tahun 1974 Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama telah memberikan dukungan kepada program KB dengan menerbitkan buku pedoman penerangan tentang keluarga berencana yang dipublikasikan dalam rangka memberikan penyadaran tentang pentingnya program keluarga berencana.

[156] Masjfuk Zuhdi, *Masa'il al-Fiqhiyah* (Jakarta: CV Mas Agung, 1993), hlm. 57.

Qur'an untuk memperkuat argumentasinya tersebut.[157]

Jauh sebelum Masjfuk Zuhdi, Nahdlatul Ulama dalam Keputusan Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah NU ke-1 di Jakarta pada 18-22 April 1960, telah membicarakan konsep keluarga berencana ini. Dalam Konferensi Besar tersebut diputuskan mengenai pelaksanaan program keluarga berencana tersebut. Di antaranya adalah dengan cara '*azl* (mengeluarkan air mani di luar rahim) atau dengan alat yang mencegah sampainya air mani ke rahim, seperti kondom, meskipun cara ini hukumnya *makrūḥ*. Adapun memutus sarana lahirnya keturunan hukumnya haram, kecuali dalam keadaan darurat.[158]

Keseluruhan tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru, tidak memperbincangkan program KB ini, kecuali tafsir *al-Iklīl* karya Misbah Zainul Mustafa. Tafsir *al-Huda* karya Bakri Syahid yang secara umum di dalamnya terdapat dukungan terhadap berbagai kebijakan rezim Orde Baru dan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI, sebagai representasi dari kepentingan dan pandangan pemerintah, tidak memperbincangkan kebijakan ini. Padahal, dalam pelaksanaan kebijakan ini, rezim Orde Baru melibatkan peran-peran ulama dan berbagai ormas Islam.

Tafsir *al-Iklīl*, sebagai satu-satunya tafsir Al-Qur'an yang di dalamnya penulisnya mengkontestasikan program KB.

Buku ini merupakan bahan ajar di bidang Masa'il al-Fiqh di IAIN berdasarkan Kurikulum 1985 yang selesai ditulis oleh Masjfuk Zuhdi pada tahun 1987 dan dipublikasikan sejak tahun 1989.

[157] Ada empat ayat Al-Qur'an yang oleh Masjfuk Zuhdi dijadikan dasar pandangannya itu. Pertama, Q.S. an-Nisā' [4]: 9, yang berbicara tentang ketikdakbolehan seseorang meninggalkan anak-anaknya dalam kondisi lemah dan sengsara, disebabkan harta kekayaannya yang semestinya diwariskan untuk anak-anaknya semuanya disedekahkan di jalan Allah. Kedua, Q.S. al-Baqarah [2]: 233 dan Luqmān [31]: 14, yang keduanya berbicara tentang rentang waktu seorang ibu menyusui anak, yaitu sampai usia dua tahun. Ketiga, Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15, yang berbicara tentang usia anak dalam kandungan ibu hingga disapih adalah sekitar 30 bulan atau 2,5 tahun. Lihat *ibid.,* hlm. 57-59.

[158] Kesimpulan ini dirujuk dari empat sumber kitab fikih, yaitu kitab *Asnal Maṭālib* halaman 186, *Fatawī ibn Ziyād* halaman 249, *Al-Bājūrī* juz 2 halaman 93, dan *Aḥkām al-Fuqahā'* juz 2 halaman 231. Lihat Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrari (peny.), *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999),* terj. M. Jamaluddin Misri (Surabaya: Lajnah Ta'lif wa an-Nasr NU Jawa Timur, 2004), hlm. 292. Lihat juga Tim Pembukuan Bahtsul Masa'il Kautsar Lirboyo, *Santri Lirboyo Menjawab: Majmu'ah Keputusan Bahtsul Masa'iel* (Lirboyo: Pustaka Gerbang Lama, 2010), hlm. 349-352; dan Achmad Ma'ruf Asrari (ed.), *Fikih Keseharian Gus Mus* (Surabaya: Kalista dan Komunitas Mata Air, 2005), hlm. 110-112.

Dengan bahasa lugas, Misbah mengkritik dan mengemukakan ketidaksetujuannya terhadap program KB tersebut. Pandangannya ini dikemukakan ketika ia menafsirkan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 4. Sebelum menyampaikan sikap dan pandangannya tentang program KB ini, Misbah menjelaskan konteks kisah dan latar belakang ayat tersebut.

Ayat ini, menurut Misbah, berbicara tentang masyarakat Mesir pada masa kekuasaan Fir'aun. Ketika itu, penduduk Mesir terdiri atas dua golongan, yaitu golongan Qibthi (masyarakat asli Mesir) dan golongan Israil (masyarakat yang berasal dari keturunan dari Nabi Ya'qub a.s. yang kemudian dalam sejarah lebih populer dengan nama Bani Israil). Bani Israil menetap dan menjadi penduduk Mesir sejak masa kekuasaan Nabi Yusuf a.s., setelah Nabi Yusuf a.s. memboyong seluruh keluarganya dari Kan'an ke Mesir. Pada era kekuasaan Fir'aun, pertumbuhan penduduk Mesir dari keturunan Bani Israil begitu cepat, sedangkan penduduk dari golongan Qibthi, sebagai penduduk asli, pertumbuhannya sangat lambat. Kondisi itu membuat para elite politik di Mesir khawatir. Mereka khawatir, kelak orang-orang Mesir dari keturunan Bani Israil itu akan mengambil alih kekuasaan. Kekhawatiran itu memuncak ketika pada suatu malam Fir'aun bermimpi melihat api besar yang berkobar-kobar membakar kerajaannya. Dan mimpi itu ditafsirkan oleh para ahli nujum sebagai tanda akan terjadi perebutan kekuasaan.[159]

Atas dasar kondisi itu, Fir'aun mengambil keputusan penting, yaitu mempekerjakan secara paksa penduduk Mesir dari keturunan Bani Israil. Mereka dipaksa bekerja meruntuhkan wilayah pegunungan dan kemudian mendirikan bangunan di atasnya. Alasan praktis yang disampaikan adalah agar pertumbuhkan dan kelahiran anak-anak mereka lambat. Kedua, atas saran ahli nujum, Fir'aun mengambil satu keputusan yang radikal, yaitu membunuh setiap bayi berkelamin laki-laki yang lahir dari penduduk Bani Israil. Setelah menjelaskan latar belakang sejarah turunnya ayat tersebut, Misbah kemudian memperbincangkan dan sekaligus mengaitkan kisah tersebut dengan program KB. Dengan bahasa yang lugas, Misbah menulis pandangannya sebagai berikut.

---

[159] Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl,* juz 20, hlm. 3.370. Terkait dengan kisah ini bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 10, hlm. 305-307.

> Kang mengkene iki kedadihan diulangi ana ing zaman sak iki. Raja dunya, yaiku Amerika lan Rusia pada usaha ngurangi rikate pertumbuhan penduduk, ana ing kalangan umat Islam lewat Perserikatan Bangsa-Bangsa nuli lumaku ing negara-negara sak dunya iki, termasuk Indonesia kanthi alasan pangan bakal ora bakal ngukupi, nguwaterake akihe pengangguran lan liyo-liyane.[160]

Dari kutipan di atas terlihat jelas bahwa program KB yang diinisiasi rezim Orde Baru, menurut Misbah, bukan semata-mata mengatur laju pertumbuhan penduduk Indonesia. Namun secara implisit, Misbah mencurigai di dalamnya terselip kepentingan politik pemerintah yang ingin menghambat pertumbuhan penduduk umat Islam. Kebijakan semacam ini, menurut Misbah, pernah terjadi di Amerika dan Rusia.

Pada sisi yang lain, Misbah juga mengkritik alasan-alasan yang dipakai pemerintah sebagai dasar perlunya program KB. Misalnya, alasan berkaitan dengan jumlah pengangguran yang meningkat dan kekhawatiran akan sumber daya alam yang tidak mampu mencukupi kebutuhan penduduk bila pertumbuhan penduduk tidak dikendalikan. Terhadap dua alasan ini, Misbah mengemukakan ketidaksetujuannya yang dikemukakan ketika ia menjelaskan maksud Q.S. al-An'am [6]: 151.

Ayat ini berbicara tentang larangan membunuh anak sebagai rahmat dari Tuhan, karena takut menjadi fakir dan tidak bisa mencukupi kebutuhan mereka. Dengan mengacu pada ayat tersebut, Misbah kemudian menjelaskan bahwa umat Islam semestinya tidak perlu khawatir terhadap nasib anak-anak yang lahir di dunia, karena Allah telah mengatur bagaimana kelak kehidupannya. Sikap dan cara berpikir yang demikian, menurut Misbah yang semestinya menjadi pandangan hidup umat Islam. Ia kembali menekankan bahwa umat Islam tidak perlu bingung dan khawatir terhadap meningkatnya angka kelahiran, karena seluruh penghidupan mereka di dunia telah dititahkan dan dijamin Allah.[161]

Dalam dinamika pemikiran Islam di Indonesia era 1980-an, penolakan Misbah ini menjadi salah satu suara-lain di balik peran

---

[160] *Ibid.*, juz 20, hlm. 3370-71.

[161] *Ibid.*, juz 8, hlm. 1184-5.

penting yang dimainkan ulama pesantren dalam menyukseskan program KB.[162] Pada konteks-konteks yang lain, Misbah juga mengekspresikan sejumlah pandangan-pandangan yang tidak selalu sejalan dengan kiai-kiai pesantren. Misalnya pandangannya mengenai bunga bank, khaul, pemakaian pengeras suara dalam kegiatan ritual agama. Sebagai kiai pesantren yang aktif dan produktif menulis dan menerbitkan buku, Misbah menggunakan buku sebagai media penyebaran ilmu dan sekaligus mengungkapkan pandangan dan kritik-kritiknya atas isu-isu sosial politik yang terjadi di Indonesia.

2. Peran Perempuan dalam Pembangunan: Pemberdayaan dan Kesetaraan

Isu peran perempuan dalam pembangunan di era rezim Orde Baru dipengaruhi oleh perkembangan developmentalisme di tingkat internasional. Sebagaimana telah dipaparkan pada bagian sebelumnya, terkait dengan perempuan kebijakan rezim Orde Baru belum tampak adanya kehendak yang kuat dalam memperjuangkan hak dan peran perempuan secara setara. Representasi perempuan masih rendah di semua tingkat pengambilan keputusan dan kepentingan perempuan belum diperhitungkan dalam kebijakan ekonomi dan politik secara adil dan transparan.

Berkaitan dengan kajian-kajian tentang perempuan dalam konteks politik, rezim Orde Baru telah melibatkan umat Islam untuk mengambil peran dalam memberikan perspektif dan pijakan teologis. Di sini, tafsir Al-Qur'an menempati posisi strategis, karena berkaitan langsung dengan teks Al-Qur'an. Terdapat tiga tafsir Al-Qur'an yang ditulis dan dipublikasikan pada era rezim Orde Baru yang secara khusus di dalamnya dibicarakan isu perempuan, yaitu *Al-Qur'an Tentang Wanita* karya M. Said,[163] *Tafsir Kebencian: Studi Bias*

---

[162] Di antara kiai pesantren yang ikut mendorong program KB adalah K.H. Sahal Mahfudz dan K.H. Bisri Mustafa, kakak kandung K.H. Misbah Zainul Mustafa. K.H. Bisri Mustofa pernah menulis sebuah risalah pendek berjudul *Risalah Keluarga Berencana* yang isinya memuji program KB sebagai tindakan bijaksana. K.H. Bisri menganalogikan orang yang mempunyai anak seperti orang yang mengundang hajatan. Berapa jumlah tamu yang hendak diundang harus diperhitungkan dengan kemampuan untuk menjamu dan menghormati mereka. Kalau kemampuan menjamu hanya untuk 20 orang, jangan mengundang 40 orang.

[163] M. Said, *Al-Qur'an Tentang Wanita* (Bandung: Penerbit Pelajar, 1969).

Gender dalam Tafsir Al-Qur'an karya Zaitunah Subhan,[164] dan *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar.[165] Selain tiga tafsir itu, ada pula pembahasan tentang isu perempuan yang dilakukan secara fragmentaris dalam bentuk satu bagian, karena pada awalnya tafsir ini ditulis dalam bentuk senarai artikel. Model yang kedua ini terdapat dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa dan *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab.

Perbincangan mengenai isu-isu perempuan kaitannya dengan kebijakan rezim Orde Baru muncul secara terbuka dalam *Tafsir Kebencian* karya Zaitunah. Dalam tafsir ini terdapat satu bab khusus yang diberi judul "Konsep Kemitrasejajaran". Dalam bab ini secara kritis Zaitunah mengulas kebijakan rezim Orde Baru dengan mengkaji Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1988 pada butir 10 dan Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1993 pada butir 9, 13, dan 32. Ketetapan MPR ini pada awalnya memberikan kedudukan yang sama kepada laki-laki dan perempuan, tetapi pada akhir kalimat diikuti penjelasan: "sesuai atau memperhatikan kodrat, harkat, dan martabat seseorang sebagai wanita". Pernyataan ini menurut Zaitunah mengandung penafsiran bahwa kodrat, harkat, dan martabat perempuan berbeda dengan laki-laki dan perbedaan tersebut menempatkan perempuan menjadi tidak sejajar dengan laki-laki. Ia kemudian mengusulkan agar kalimat tersebut sebaiknya tidak lagi dicantumkan.[166]

Mengacu pada ketetapan di atas, kebijakan rezim Orde Baru bagi Zaitunah terkesan masih setengah hati. Dalam *Tafsir Kebencian,* Zaitunah menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan merupakan mitra sejajar yang saling melengkapi, saling tergantung, dan saling membutuhkan. Harkat dan martabat dapat dicapai melalui perjuangan yang gigih, baik oleh laki-laki maupun perempuan. Bila pengertian semacam ini yang dipahami, bagi Zaitunah tidak perlu lagi pernyataan 'sesuai dengan atau dengan memperhatikan kodrat, harkat, dan martabat sebagai wanita' dicantumkan dalam GBHN tersebut.[167]

---

[164] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

[165] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2000).

[166] *Ibid.,* hlm. 96.

[167] *Ibid.*

Zaitunah juga mengemukakan sikap yang sama terkait Undang-Undang Nomor I Tahun 1974 tentang perkawinan. Pada pasal 1 Undang-undang Nomor I Tahun 1974 tersebut dijelaskan bahwa asas perkawinan adalah monogami, namun pada ayat berikutnya memberikan ruang kepada suami untuk melakukan praktik poligami meskipun dibatasi hanya sampai empat istri. Dalam pasal tersebut diuraikan beberapa alasan, yaitu ketika istri tidak mampu menjalankan kewajiban sebagai istri; istri cacat badan atau mengidap penyakit yang tidak dapat disembuhkan; dan istri tidak mampu melahirkan keturunan.

Konteks alasan yang demikian ini dikritik Zaitunah, karena dalam pasal tersebut tidak dijelaskan kemungkinan hal yang sebaliknya, yakni bila laki-laki tidak mampu menjalankan kewajibannya sebagai suami, suami cacat badan atau mengidap penyakit yang tidak dapat disembuhkan, dan suami tidak dapat menyebabkan istrinya melahirkan keturunan.[168] Kenyataan ini mencerminkan sikap dan pandangan ketidaksejajaran laki-laki dan perempuan. Bagi Zaitunah, kemitrasejajaran antara laki-laki dan perempuan dalam Islam bersifat *qaṭ'ī* (fundamental), meskipun terdapat perbedaan biologis.[169]

Kesimpulan ini oleh Zaitunah didasarkan pada Al-Qur'an ketika menarasikan laki-laki dan perempuan: kata *ẓakar* selalu digandengkan dengan *unśā* (Q.S. Āli 'Imrān [3]: 195, an-Nisā' [4]: 124, an-Naḥl [16]: 97, al-Mu'minūn [40]: 40; kata *al-mu'minūn* dan *al-mu'mināt* disebut bersama-sama (Q.S. at-Taubah [9]: 72, al-Ahzāb [33]: 35, 58, dan 73, al-Fatḥ [48]: 5-6, dan 25, al-Ḥadīd [57]: 12, Muḥammad [47]: 19, Nūḥ [71]: 28, al-Burūj [85]: 10); dan penegasan derajat manusia ditentukan oleh ketakwaannya, bukan jenis kelaminnya (Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13).[170]

Dengan demikian, isu peran perempuan di tengah proses pembangunan dalam kebijakan rezim Orde Baru bagi Zaitunah belum

---

[168] *Ibid.,* hlm. 97. Lihat juga kritik yang dilakukan oleh Musdah Mulia terkait dengan masalah ini. Baca Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender,* cetakan 1 (Yogyakarta: Kibar, 2007); Siti Musdah Mulia, "Pembaharuan Materi Hukum Keluarga: Perkawinan", makalah yang dipresentasikan dalam Seminar Nasional Tentang Pembaruan Hukum Islam di Indonesia, diselenggarakan oleh Institut Agama Islam Ibrahimy, tanggal 15 September 2004.

[169] *Ibid.,* hlm. 98-99.

[170] *Ibid.,* hlm. 99.

didasarkan pada nilai fundamental Al-Qur'an. Bagi dia, kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru terkait dengan eksistensi perempuan belum sepenuhnya memberikan peneguhan pada nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dan masih bias jender.

3. Hubungan Antar-Umat Beragama: Menumbuhkan Toleransi dan Koeksistensi

Pemerintah Orde Baru menyadari bahwa toleransi antarumat beragama di Indonesia menjadi salah satu prasyarat penting dalam menciptakan stabilitas sosial-politik. Tercapainya program pembangunan nasional salah satunya ditopang oleh stabilitas sosial yang di dalamnya salah satunya terkait dengan harmonisasi antarumat beragama. Oleh karena itu, toleransi dan kerja sama antarumat beragama menjadi satu kebutuhan yang tidak terelakkan bagi rezim Orde Baru. Secara politik, rezim Orde Baru tidak ingin proses pembangunan terganggu karena hubungan antarumat beragama yang tidak harmonis. Oleh karena itu, rezim Orde Baru selalu menekankan kepada umat agama-agama mengenai pentingnya membangun sikap toleran antarumat beragama.

Isu kerukunan dan toleransi antarumat beragama di era rezim Orde Baru ini diperbincangkan dalam tafsir Al-Qur'an dengan pandangan yang beragam. Secara umum, dalam tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru terdapat penegasan tentang prinsip kebebasan beragama. Dan hal ini merupakan salah satu prinsip yang diajarkan Al-Qur'an.[171] Pemahaman ini merupakan fondasi dari dibangunnya kesadaran toleransi antarumat beragama.

Dalam *Tafsir al-Hijri,* Didin memberikan peneguhan bahwa Islam mengajarkan sikap toleran dan kerukunan antarumat beragama. Ia mengemukakan pemahaman ini ketika menguraikan maksud Q.S. al-Mā'idah [5]: 15-17. Ayat ini berbicara tentang dialog Tuhan kepada

---

[171] Kesadaran ini diacukan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 256. Lihat Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid 1 (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 1995), hlm. 434; Bakri Syahid, *al-Huda* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 79; S. Suryohudoyo, *Quraan Agung* (Yogyakarta: t.p., 1973), hlm. 85; Moh. Rifa'i, *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an* (Semarang: CV Wicaksana, 1993), hlm. 102; Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat* (Jakarta: PT. Mutiara, 1983), hlm. 79; Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl,* juz 1 (Surabaya: Toko Buku Ihsan, t.th.), hlm. 291; Muchtar Yusuf Usman, *Terjemah Al-Qur'an Al-Ikhlash* (Jakarta: Rakan Offset, 1996), hlm. 121.

orang Yahudi terkait kedatangan seorang Nabi dan Kitab yang dibawanya, tetapi mereka menyembunyikan sebagiannya, serta sifat kekafiran bagi orang yang mengatakan bahwa Allah adalah al-Masih bin Maryam. Oleh Didin, ayat ini diacu untuk menjelaskan bahwa Islam mengajarkan toleransi antarumat beragama. Dengan mengutip Q.S. Yūnus [10]: 99, ia menekankan bahwa Islam memberikan kebebasan kepada setiap orang untuk memeluk agama. Toleransi menurut Didin juga dipahami sebagai sikap mengakui adanya perbedaan keyakinan dengan tidak mencampuradukkannya. Pandangan ini dikemukakan kembali ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 43-44. [172]

Dengan mengacu pada ayat ini, Didin menolak bila Islam dituduh tidak mengajarkan sikap toleran atas umat agama-agama yang lain. Berbagai kasus kerusuhan dan pertentangan yang melibatkan umat beragama, menurutnya disebabkan oleh kebijakan ekonomi dan politik yang berpihak kepada kaum minoritas. Umat Islam yang *notabene* mayoritas selalu dalam kondisi yang memprihatinkan.[173] Ia juga mengkritik toleransi yang berkembang di Indonesia sering kali mengalami salah arah, karena bergeser menjadi upaya mempertemukan perbedaan akidah. Kasus peringatan Hari Natal dan doa bersama yang dilakukan oleh umat lintas agama, dia kemukakan sebagai contoh kesalahan arah tersebut.[174]

Hal yang ia sebut sebagai kesalahan arah tersebut terjadi, menurut Didin karena batasan dan wilayah di mana kesadaran toleransi ditumbuhkan tidak jelas. Dalam konteks ini, ketika menafsirkan Q.S. al-Kāfirūn [109], Sa'ad Abdul Wahid dalam *Tafsir al-Hidayah* memberikan dua syarat sebagai batasan toleransi selayaknya dilakukan antarumat beragama. Pertama, toleransi dilakukan di luar bidang akidah dan peribadatan, yaitu dalam hal

---

[172] Didin Hafidhuddin, *Tafsir a-Hijri: Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah,* hlm. 90.

[173] *Ibid.,* hlm. 42.

[174] *Ibid.,* hlm. 90. Prinsip yang demikian ini dia kemukakan kembali ketika menafsirkan Q.S. al-Mā'idah [5]: 72-74. Pada konteks ayat ini, Didin menjelaskan bahwa Al-Qur'an dengan tegas mengklaim orang Yahudi dan Nasrani sebagai komunitas kafir, karena mereka meyakini Allah adalah al-Masih anak Maryam dan konsep ketuhanan trinitas. Oleh karena itu, bagi Didin toleransi dengan mereka itu harus dilakukan di luar garis akidah, bukan justru mencampuradukkannya. Dialog antariman yang bertujuan mempersatukan antar keyakinan, yang secara nyata telah berbeda, menurut Didin tidak ada gunanya. Lihat *ibid.,* hlm. 159.

keduniaan, seperti perdagangan dan pendidikan. Kedua, praktik toleransi tersebut tidak merugikan umat Islam. Kesimpulan yang kedua ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9.[175] Dua syarat yang dikemukakan Sa'ad ini terkait dengan sisi teologi dan etika sosial.

Pandangan serupa terdapat dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Tim Departemen Agama RI dan *Quraan Agung* karya S. Suryohudoyo. Di dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* pandangan ini dikemukakan ketika tim penulis menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 51[176]—ayat yang menguraikan tentang larangan umat Islam mengangkat orang Yahudi dan Nasrani menjadi pembela atau pelindung—demikian juga yang dilakukan S. Suryohudoyo dalam *Quraan Agung*. Untuk kasus *Quraan Agung,* aspek teologis yang dikemukakan bukanlah tidak adanya pencampuradukan akidah, tetapi tidak adanya peluang bagi umat Islam di mana mereka akan meninggalkan iman dan akidahnya.[177]

Adapun Oemar Bakri dalam *Tafsir Rahmat,* ketika berbicara mengenai isu toleransi lebih menekankan etika sosial sebagai satu syarat utama. Pihak non Muslim tidak memusuhi dan atau membantu orang yang memusuhi masyarakat Muslim, begitu juga sebaliknya. Pandangannya ini dikemukakan ketika ia menjelaskan maksud Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9.[178]

Pandangan serupa dikemukakan Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* ketika ia menguraikan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]:8.[179] Tetapi, ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 51, ayat yang berbicara tentang larangan kepada orang Islam mengangkat orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin (*auliyā*'), Hasim mengemukakan pandangan yang pejoratif terhadap orang Yahudi dan Nasrani. Dengan tegas, dalam kasus ini, ia kaitkan dengan konteks politik dalam bentuk melarang

---

[175] Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah,* jilid III, cetakan 1 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2004), hlm. 150.

[176] Tim Departemen Agama RI dan UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya, UII,* jilid 2, hlm. 461.

[177] S. Suryohudoyo, *Quraan Agung,* hlm. 172.

[178] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* hlm. 1109.

[179] Uniknya penjelasan perihal ini dilakukan ketika Hasim menjelaskan Q.S. Al-Baqarah [2]: 114, yang berbicara tentang orang yang menghalangi orang-orang yang hendak berzikir di masjid Allah sembari kemudian mengutip Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8. Lihat Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 1, hlm. 329 dan 346.

umat Islam memilih partai politik yang didominasi oleh orang-orang Nasrani.[180] Dengan bahasa yang lugas, Hasim mengatakan, "Bila kita memilih pemimpin dari kaum Yahudi, kita menjadi Yahudi; jika dari kaum Nasrani, maka kita menjadi Nasrani."[181]

Berbeda dengan pandangan-pandangan yang telah dikemukakan di atas, Misbah dalam tafsir *al-Iklīl* memberi pengertian khusus pada kata *auliyā'* dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 51. Istilah *auliyā'* dalam kasus ayat ini oleh Misbah dimaknai sebagai 'teman yang dipercayai terkait dengan praktik pelaksanaan hukum-hukum Allah'.[182] Dalam konteks ayat yang lain, yaitu Q.S. an-Nisā' [4]: 144, kata *auliyā'* ia definisikan sebagai 'membantu orang kafir dalam persoalan agama'. Dalam kasus yang terakhir ini, Misbah mengemukakan contoh praktik membantu orang Kristen, baik dalam bentuk finansial maupun yang lain, seperti dalam pembangunan gereja dan penyiaran agama. Tindakan yang demikian, bagi Misbah merupakan tindakan yang dilarang dan wujud dari kemunafikan.[183]

Terkait dengan penjelasan Q.S. a-Mā'idah [5]: 51, Misbah memberikan dua dasar dari penafsiran yang ia lakukan. Pertama, Q.S. a-Baqarah [2]: 120—ayat yang berisi tentang ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nasrani atas umat Islam sebelum umat Islam mengikuti agama mereka. Kedua, kisah Abu Musa al-Asy'ari ketika menjadi gubernur di Basrah yang mengangkat seorang sekretaris dari orang Nasrani. Umar bin Khattab, sebagai khalifah ketika itu, tidak setuju dengan kebijakan Abu Musa al-Asy'ari, lalu ia menyitir ayat 51 dari sūrah al-Mā'idah ini.[184]

Mengacu pada dua alasan di atas, secara implisit Misbah sejatinya berpandangan bahwa dalam masalah profesi dan peran sosial-politik, seperti dalam birokrasi pemerintah, umat Islam tidak diperkenankan memberikan kepercayaan dan pekerjaan kepada non Muslim. Pandangan semacam ini terkesan ambigu, karena sebelumnya Misbah berpandangan bahwa terkait dengan hubungan sosial, umat Islam tidak dilarang bergaul dengan baik dan adil kepada

[180] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 6, hlm. 318.
[181] *Ibid.,* juz 6, hlm. 185 dan 318-320.
[182] Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl,* jilid 6, hlm. 940-1.
[183] *Ibid.,* jilid 4, hlm. 827.
[184] *Ibid.,* jilid 6, hlm. 940-1.

non Muslim. Pandangan ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8. Ayat ini menurut Misbah berbicara tentang tidak ada larangan bagi umat Muslim berbuat baik dan adil kepada orang kafir sejauh mereka tidak menyerang umat Islam atas nama agama dan atau tidak mengusir umat Islam dari tempat tinggalnya. Bahkan, ayat ini menurutnya men-*taḥṣīṣ* ayat pertama pada sūrah yang sama.[185]

Pada keseluruhan konteks yang ada, umat Islam diperkenankan berinteraksi dengan orang kafir, sejauh mereka tidak memusuhi dan mengusir umat Islam, dan Misbah mensyaratkan adanya perjanjian damai terlebih dahulu dengan orang kafir dan non Muslim tersebut.[186] Logika umumnya, sebagai cerminan sikap adil, bila orang-orang non Muslim tidak memusuhi umat Islam dan mempunyai kapasitas dalam peran di dunia politik, tentu mereka ini mempunyai hak yang sama untuk mengambil peran dalam bidang sosial dan politik.

Masih terkait dengan isu toleransi antarumat beragama, Bakri Syahid dalam *al-Huda*, meskipun ia berkarir di dunia politik dan dekat dengan rezim Orde Baru sejak era 1970-an, tidak memperbincangkan isu ini secara mendalam. Pada kasus Q.S. al-Baqarah [2]: 148, an-Nisā' [4]: 144, al-Mā'idah [5]: 51, al-Mumtaḥanah [60]: 8-9, ia tidak mengelaborasi perihal bagaimana hubungan dan toleransi antarumat beragama di Indonesia selaiknya dibangun. Padahal, pada era 1970-an, ketika tafsir ini ditulis, umat Islam Indonesia sedang mengalami hubungan yang kurang nyaman dan tidak harmonis dengan non Muslim. Dalam kasus ini, ia hanya meneguhkan tentang pentingnya kerukunan antarumat beragama di dunia.[187]

Selain tafsir-tafsir yang telah diuraikan di atas, terdapat satu tafsir yang secara khusus di dalamnya diperbincangkan topik hubungan antarumat beragama, yaitu *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Galib Mattola.[188] Dalam tafsir ini, Galib menjelaskan bahwa perbedaan agama bukan menjadi alasan untuk tidak menjalin hubungan baik, apalagi bersikap tidak bersahabat,

---

[185] *Ibid.*, jilid 28, hlm. 4307.

[186] *Ibid.*

[187] Sikapnya ini dikemukakan ketika ia menjelaskan ketika ia menguraikan Q.S. al-An'ām [6]: 50-57. Lihat Bakri Syahid, *Al-Huda,* hlm. 225, catatan kaki nomor 332.

[188] Muhammad Galib Mattola, *Ahl al-Kitab, Makna, dan Cakupannya,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 140-3.

dengan orang Yahudi dan Nasrani. Pandangannya ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9. Ada dua syarat yang mesti dibangun dalam berinteraksi dan toleransi tersebut, yaitu non Muslim tidak memerangi umat Islam dengan motivasi keagamaan atau mengusir kaum Muslim dari tanah kelahirannya,[189] dan yang kedua interaksi sosial tersebut tidak menimbulkan kerancuan akidah.[190]

Penjelasan serupa dikemukakan Muchtar Yusuf Usman *Tarjamah Al-Qur'an Al-Ikhlash.* Ketika menguraikan Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9, Muchtar menekankan konteks makna pada ayat kesembilan, yaitu tentang larangan berinteraksi dengan komunitas Yahudi dan Nasrani, karena dua alasan yang ditegaskan dalam ayat tersebut, yaitu memerangi dan mengusir umat Islam atas nama agama. Penjelasannya ini diperkuat dengan mengutip Q.S. Āli 'Imrān [3]: 118 dan al-Baqarah [2]: 120.[191] Penjelasan ini kembali dilakukan Muchtar ketika menguraikan Q.S. al-Mā'idah [5]: 51, ayat tentang larangan umat Islam menjadikan orang Yahudi dan Nasrani dijadikan teman setia dan ayat-ayat yang, yaitu Q.S. al-Baqarah [2]: 109, 120 dan an-Nisā' [4]: 89.[192]

Seluruh penjelasan yang dikemukakan di atas secara umum memberikan gambaran tentang pentingnya toleransi antarumat beragama di Indonesia dengan dua prinsip utama, yaitu menyangkut aspek etika sosial dan teologi. Meskipun konteks pembicaraannya

[189] *Ibid.,* hlm. 158.

[190] *Ibid.,* hlm. 189.

[191] Lihat Muchtar Yusuf Usman, *Terjemah Al-Qur'an al-Ikhlash* (Jakarta: Rakan Offset, 1996), hlm. 1.605, catatan kaki nomor 4.201.

[192] Lihat *ibid.,* hlm. 316, catatan nomor 729. Hal serupa diulang dalam catatan nomor 326, 406, 632, dan 636. Q.S. al-Baqarah [2]: 109 berbicara tentang banyak Ahli Kitab—bukan sebagian besar—yang menginginkan orang-orang kembali kepada kekafiran setelah mereka beriman. Pengertian Q.S. al-Baqarah [2]:120 menurut M. Quraish Shihab merupakan gambaran keputusasaan menyangkut kemungkinan orang-orang Ahli Kitab masuk Islam. Ayat ini menurutnya tidak bisa dijadikan sebagai dasar bahwa Ahli Kitab berusaha mengkristenkan umat Islam, apalagi meyahudikannya, karena agama Yahudi bukanlah agama misi. Adapun maksud yang terkandung dalam Q.S. an-Nisā' [4] : 89 menurut M. Quraish Shihahb adalah bukan berarti melarang kaum Mukmin menjalin hubungan dengan non Muslim. Ia hanya melarang menjalin hubungan akrab itu pun bukan dengan semua non Muslim, tetapi hanya dengan orang-orang yang telah dengan terang-terangan memusuhi Islam, kendati mereka mengaku sebagai orang Islam. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* volume 2, hlm. 292-3, 307-9 dan volume 3, hlm. 545.

secara eksplisit tidak semuanya mengacu pada konteks politik di Indonesia, tidak bisa diingkari bahwa secara umum tafsir-tafsir tersebut telah memberikan dasar-dasar paradigmatik bahwa toleransi antarumat beragama merupakan aspek penting yang mesti dibangun dalam kesadaran keberagamaan umat Islam di Indonesia.

4. Peran Agama dalam Pembangunan: Memberi Ruang bagi Moralitas Agama

Islam tidak hanya berbicara persoalan-persoalan yang terkait dengan keimanan, tetapi juga terkait dengan etika sosial dan nilai-nilai kemanusiaan. Peran-peran ini selayaknya didayagunakan menjadi spirit dalam pembangunan nasional, sehingga agama mempunyai fungsi bagi kehidupan sosial dan kemanusiaan. Pada konteks peran-peran yang demikian, rezim Orde Baru menyadari tentang pentingnya spirit agama mesti didayagunakan dalam pembangunan. Oleh karena itu, agama diposisikan sebagai salah satu entitas yang tidak bisa diabaikan dalam memajukan masyarakat Indonesia.

Pandangan politik semacam ini, secara filosofis memperoleh dukungan dari para intelektual Muslim, seperti Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, dan Abdurrahman Wahid.[193] Mereka ini mempunyai komitmen pada isu pembangunan, modernisasi, dan perubahan sosial dengan tetap kritis terhadap kebijakan rezim dan tanpa mendesakkan Islam sebagai ideologi negara.[194]

---

[193] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980,* terj. Nanang Tahqiq, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 472-3. Untuk kasus Gus Dur, lihat misalnya Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999), khususnya artikel berjudul "Agama, Ideologi, dan Pembangunan", hlm. 113-134; Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan,* cetakan 4 (Bandung: Mizan, 1992), khususnya bagian pertama tentang "Islam dan Cita-Cita Politik Indonesia", hlm. 33-92; untuk kasus Djohan Effendi, lihat artikel "Membangun Kehidupan Agama dalam Kerangka Masyarakat Pancasila", disampaikan dalam seminar ikhtisar ceramah di hadapan musyawarah lembaga keagamaan swasta se-Indonesia Bagian Barat, Palembang, 7 Maret 1979, dan "Pancasila Kerangka Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama", disampaikan dalam seminar kerukunan hidup beragama Departemen Agama RI, Jakarta, 21 Maret 1979. Dikutip dari Greg Barton, *Gagagasan Islam Liberal di Indonesia,* hlm. 244.

[194] Djohan Effendi berjuang dari dalam kekuasaan. Ia aktif di Departemen Agama RI, sedangkan Nurcholish Madjid dari pinggir, melalui dunia pendidikan, dan Abdurrahman Wahid melalui lembaga pesantren. Satu lagi intelektual Muslim yang perlu disebut dalam kasus ini adalah Harun Nasution yang mendesakkan

Secara umum, tafsir Al-Qur'an memberikan kerangka konseptual terhadap sikap progresif dan rasional dalam membangun masyarakat Indonesia. Bakri Syahid dalam tafsir *Al-Huda*, misalnya, memposisikan wawasan kenusantaraan dan kebangsaan sebagai salah satu dasar dalam penulisan tafsir.[195] Di sejumlah konteks, ketika menjelaskan maksud ayat, Bakri seringkali mengaitkannya dengan kesadaran peran agama dalam kehidupan kenegaraan dan kebangsaan yang sedang dibangun oleh rezim Orde Baru. Sebagaimana diamanatkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, kesejahteraan dan pembangunan bagi Bakri selaiknya meliputi lahir dan batin, materiil dan spirituiil. Hal ini diungkapkan Bakri ketika ia menguraikan maksud Q.S. Yūnus [10]: 19.

Ayat ini berbicara tentang hakikat umat yang satu, yaitu tentang fitrah manusia adalah menyembah Allah dan mengakui keesaan-Nya, tetapi karena ada rayuan setan kemudian mereka berselisih dan mengotori fitrah itu. Terhadap ayat ini, Bakri memberikan penjelasan dengan mengaitkannya pada tujuan dan peran agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.[196] Dengan mengutip pandangan Ki Bagus Hadikoesoema dalam *Pustaka Hadi*,[197] Bakri mengaitkan Q.S. Yūnus [10]: 19 di atas dengan keharusan pengajaran pendidikan moral dan keagamaan yang wajib diemban oleh pemerintah. Usaha-usaha ini, menurutnya penting dilakukan dalam rangka melahirkan generasi yang bermoral, jujur, dan adil, sehingga

---

pemikiran Islam progresif dan rasional dalam pembangunan. Dengan gagasan Islam rasional, pada pertengahan tahun 1970-an, ia menegaskan bahwa filsafat hidup rasional merupakan prasyarat bagi mentalitas pembangunan. Suksesnya pembangunan nasional, menurut Harun sangat bergantung pada sikap mental, dan dalam konteks agama, perlu mengubah sikap mental tradisional menjadi sikap mental rasional. Lihat *ibid.* Terkait peran yang dimainkan Harun Nasution, lihat artikel Harun Nasution berjudul "Filsafat Hidup Rasional: Prasyarat Bagi Mentalitas Pembangunan", ditulis 23 Juni 1975, kemudian dimuat dalam kumpulan tulisan Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran,* cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 139-46.

[195] Lihat Bakri Syahid dalam "Kata Pengantar", dalam Bakri Syahid, *al-Huda,* hlm. 7-8.

[196] *Ibid.,* hlm. 367.

[197] Buku ini merupakan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa yang diterbitkan pada 1936, terdiri atas beberapa jilid. Model penulisannya, ayat-ayat Al-Qur'an diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dengan aksara Latin, lalu ayat yang dirasa penting diberi penjelasan yang diletakkan dalam catatan kaki. Koleksi yang ada pada penulis adalah bagian I dan II, jilid 3.

memberikan manfaat dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan. Dengan bahasa yang lugas Bakri menuliskan pandangannya tersebut dalam kutipan berikut.

> Menggah kita bangsa Indonesia tujuan ambangun nusa lan bangsa punika mekaten: bangsa Indonesia ing laladan ambangun masyarakat gadhah pikajengan supados sesambetan antawisipun manungsa lan Tuhan (Pangeran), antawisipun sesamining manungsa serta alam sakiwa tengenipun, kaselarasan patembayan antawisipun bangsa-bangsa, lan ugi kaselarasan antawisipun idaman-idaman gesang ing akherat, sabab tujuan pungkasan pembangunan nasional punika secara ringkes dipun sebat masyarakat majeng, adil lan makmur adhedhasar Pancasila.
> Pramila andharan kita bab wigatosanipun piwulang lan dhidhikan agami kedah dipun santosani ingkang saestu, wonten ing sekolah, madrasah, pawiyatan luhur, wonten ing masyarakat, lan kedah ingkang langkung ageng rembagipun wonten departemen-departemen, serta ing lembaga-lembaga perwakilan rakyat.[198]

Pada bagian lain, ketika menjelaskan pengertian kata *fī kitāb al-mubīn* pada Q.S. al-An'ām [6]: 59. Bakri menguraikan maksud kata tersebut dengan *lauḥ al-maḥfūz*. Dalam penjelasannya itu, ia kemudian menguraikan tentang kenyataan sosial manusia dengan beragam asal-usul etnis, ras, dan agama. Dan karena itu, mestinya mereka bekerja sama dalam memenuhi kebutuhan serta menyadari perannya sebagai khalifah di bumi. Pada konteks ayat 57 di sūrah al-An'ām, Bakri Syahid juga menjelaskan hubungan ilmu (sains dan teknologi) dan agama yang kuat dan salingkait. Keduanya tidak ada pertentangan, tetapi saling melengkapi.[199]

Mengacu pada penjelasan di atas, ada dua hal pokok yang dikemukakan Bakri terkait dengan peran agama dalam pembangunan. Pertama, pendidikan dan pengajaran agama merupakan bagian dari keharusan yang wajib dilakukan oleh pemerintah dalam rangka

---

[198] Bakri Syahid, *al-Huda,* hlm. 367.
[199] *Ibid.,* hlm. 227.

menciptakan nilai-nilai luhur dalam kehidupan sosial, politik, dan kebangsaan. Disadari bahwa dalam agama terdapat seperangkat nilai yang relevan untuk mengantarkan kehidupan bangsa Indonesia yang sejahtera, lahir dan batin. Kedua, penegasan tentang pandangan bahwa agama tidak bertentangan dengan sains. Pernyataan ini memberikan dorongan bahwa sebagai negara yang religius, bangsa Indonesia haruslah bertumpu pada nilai-nilai yang ada dalam agama sebagai penjaga etika sosial dan politik, serta memajukan sains dalam rangka memajukan pembangunan bangsa Indonesia dan kesejahteraan masyarakat.

Dalam konteks yang lebih praktis, ketika menjelaskan maksud ujung ayat Q.S. al-An'ām [6]: 69, tentang keharusan berdakwah, Bakri menegaskan tentang usaha-usaha aktif dan kreatif di dalam berdakwah yang mesti dilakukan umat Islam dengan memanfaatkan perkembangan teknologi. Makna dakwah, dalam konteks pembangunan yang sedang diprogramkan rezim Orde Baru, ia kembangkan dalam wujud menekankan perlunya pendidikan dan pelatihan kewiraswastaan, seperti yang telah dilakukan di sejumlah pesantren. Tujuannya adalah agar masyarakat memperoleh kesejahteraan ekonomi, dan pada ujungnya akan memberikan manfaat bagi kehidupan manusia, lahir dan batin.[200]

Peran agama dalam pembangunan nasional di Indonesia, oleh para penulis tafsir di era Orde Baru, dikaitkan juga dengan pandangan-pandangan teologis. Pada era 1980-an terdapat tiga tafsir Al-Qur'an yang di dalamnya dibahas peran manusia dalam kehidupan sosial dan budaya, yaitu *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rahman,[201] *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi Al-Qur'an* karya Machasin,[202] dan *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* karya Musa Asy'arie.[203] Ketiga

---

[200] Lihat *ibid.,* hlm. 230, catatan kaki nomor 336.

[201] Merujuk pada Kata Pengantar penulis, buku ini merupakan disertasi di IAIN Jakarta, mulai ditulis pada akhir 1986, selesai ditulis pada 1988, dan diterbitkan pada 1992.

[202] Buku ini berasal dari tesis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dipertahankan di depan dewan penguji pada 1988.

[203] Buku ini berasal dari disertasi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penulisnya mulai kuliah S3 pada 1985, pernah menjadi mahasiswa tamu dan bertemu Fazlur Rahman di University of Iowa dan The University of Chicago dan mempertahankan disertasinya di depan dewan penguji pada 1991.

tafsir ini ditulis di tengah maraknya kajian-kajian tentang teologi rasional di Indonesia.[204]

Jalaluddin Rahman dan Machasin merekonstruksi paham kebebasan dan ketidakbebasan manusia. Machasin mengkritik sikap ekstrem yang muncul dari dua paham yang saling berhadap-hadapan: Jabariah dan Qadariah. Ekstremisme Jabariah menurutnya akan menimbulkan sifat pasif dan hilangnya rasa tanggung jawab. Hukum serta norma menjadi tidak berguna. Potensi manusia tidak berkembang dan fungsinya sebagai saksi kebenaran tidak dapat diwujudkan [205] Di sisi yang lain, sikap ekstrem paham Qadariah akan menjerumuskan orang ke dalam keangkuhan.[206] Paham ini juga akan menyebabkan pemujaan yang berlebihan terhadap penalaran. Disadari bahwa akal mempunyai peran yang cukup penting dalam kehidupan manusia, tetapi tidak semua aspek kehidupan dapat dikuasai sepenuhnya oleh akal.[207] Terhadap problem sikap ekstrem dua paham tersebut, Machasin menggarisbawahi bahwa secara ontologis keberadaan manusia tergantung pada Allah. Tanggung jawab manusia, dalam konteks ini, bagi Machasin hanya dikenakan atas perbuatan yang berada di wilayah yang dapat ditundukkan oleh kemauan dan kekuasaannya.[208]

Berbeda dengan Machasin yang mencari jalan tengah, Jalaluddin Rahman secara tegas mendukung proposisi kebebasan manusia dan secara konseptual, dalam konteks ini, ia mendukung paham Muktazilah.[209] Konsepsi tentang perbuatan manusia yang

---

[204] Budhy Munawar-Rachman pernah membuat peta pemikiran pembaru Islam di Indonesia, khususnya pada kurun 1970-1990-an. Dalam pemetaan itu, Budhy menunjukkan ada tiga model program riset teologi kaum pembaru Islam di Indonesia: (1) teologi rasional yang dikembangkan, terutama, oleh Harun Nasution, (2) teologi hermeneutik yang dikembangkan oleh Nurcholish Madjid, dan (3) teologi emansipatoris yang dikembangkan oleh M. Dawam Rahardjo. Ketiga orang ini tentu hanya satu eksemplar contoh dari tiga jenis program riset kaum pembaru. Lihat Budhy Munawar-Rachman, "Puisi-puisi Perenial Emha Ainun Nadjib dan Pemikiran Islam Indonesia", dalam *Horison,* 07/XXIX/Juli 1994, hlm. 7.

[205] Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia,* cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 126-127.

[206] *Ibid.,* hlm. 127.

[207] *Ibid.,* hlm. 128.

[208] *Ibid.,* hlm. 136.

[209] Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an,* cetakan 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 168.

dirumuskannya itu digunakan untuk mengkritik konsep *kasb* Asy'ariah yang menurutnya tidak produktif dan tidak kreatif.[210]

Terlepas dari perbedaan pandangan di atas, dari sudut budaya, tema ini merupakan respons atas arus besar cara berpikir umat Muslim pada era rezim Orde Baru. Simpulan Jalaluddin Rahman di atas secara teologis mengkritik umat Islam Indonesia yang, ketika tafsir itu ditulis, seringkali dituduh mengikuti kerangka berpikir Asy'ariah yang secara budaya akan berpengaruh pada cara hidup dan etos kerja masyarakat Muslim. Pada aspek inilah ia kemudian mengaitkan hasil kajiannya itu dengan konsep pembangunan yang menjadi pilar utama rezim Orde Baru.

Pada bagian akhir dari tafsirnya itu, Jalaluddin Rahman membuat empat rekomendasi, yang salah satunya terkait dengan etos kerja masyarakat Indonesia sebagai salah satu unsur penting dalam pembangunan nasional. Di situ ditegaskan bahwa dalam hal konsep perbuatan manusia, Al-Qur'an cenderung pada pandangan tentang manusia yang produktif-kreatif, memberikan dasar konseptual dan mendorong umat Islam untuk berperan dalam pembangunan nasional. Umat Islam tidak menjadi objek pembangunan yang pasif dan terbelakang, tetapi menjadi subjek pembangunan yang aktif dan produktif.[211]

Pandangan-pandangan serupa dikemukakan Musa Asy'arie. Dalam *Manusia Pembentuk Kebudayaan,* Musa mendeskripsikan manusia sebagai makhluk monopluralis yang terdiri atas tiga unsur yang menyatu, yaitu *jasad*, *ḥayat* dan *rūḥ*.[212] Pandangan ini pada akhirnya terwujud dalam kebudayaan, yang secara ontologis pluralisme kebudayaan berpusat pada kesatuan manusia. Kebudayaan bagi Musa dalam Al-Qur'an lebih dipandang sebagai proses yang merupakan kesatuan akal yang bekerja melalui pikiran dan kalbu dalam realitas perbuatan kreatif. Pikiran bekerja untuk memahami alam dan manusia, sedangkan kalbu bekerja untuk mengingat kekuasaan Tuhan dan memahami tanda-tanda-Nya.[213]

---

[210] *Ibid.*

[211] *Ibid.,* hlm. 170-1.

[212] Musaa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an,* cetakan 1 (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), hlm. 152.

[213] *Ibid.,* hlm. 153.

Kesimpulan Musa Asy'arie ini tidak lagi membicarakan tentang kebebasan ataupun keterpaksaan manusia. Ia lebih fokus pada upaya menyatukan dua peran penting yang diemban manusia, yaitu sebagai khalifah Allah di bumi dan sebagai hamba-Nya. Dalam konteks ini, ia menarik garis tegas bahwa kebudayaan bukanlah bebas nilai. Pada tataran proses, ia selalu terikat dengan nilai-nilai, baik estetika, logika maupun etika. Adapun pada tataran produk, ia merupakan penjelmaan nilai-nilai itu sendiri. Nilai-nilai estetika berkembang dalam kesenian, nilai-nilai logika berkembang dalam dunia ilmu, dan nilai-nilai etika berkembang dalam adat, etiket pergaulan, serta etik profesi. [214]

Pada tahapan ini, Musa memberikan penekanan ruang spiritualitas bagi tujuan akhir kehidupan manusia. Sebagai makhluk yang multidimensional, suksesnya pembangunan bangsa menurutnya tidak bisa diukur hanya dengan pertumbuhan ekonomi. Pendekatan ekonomi saja telah mengandaikan manusia hanya ditentukan oleh perutnya, sehingga secara etik melahirkan manusia yang serakah dan korup. Juga tidak bisa ditentukan hanya dengan keberhasilan teknologi, karena cara ini hanya akan melahirkan manusia-manusia yang mekanis, tidak lebih seperti mesin. Musa kemudian meletakkan kebudayaan sebagai perangkat dalam menjaga nilai-nilai rasionalitas, moralitas, dan spiritualitas. Ia mendorong proses pembangunan nasional di Indonesia dengan memperhatikan aspek sosial, ekonomi, dan spiritual. Secara filosofis, pandangan Asy'arie ini meneguhkan bahwa proses pembangunan nasional yang sedang berjalan, ketika rezim Orde Baru berkuasa, jangan mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan dan spiritualitas, sehingga justru dapat merusak ekosistem alam dan menjauhkan manusia dari kedamaian dan ketenteraman sebagai orientasi dari pembangunan itu sendiri.[215]

Seluruh uraian di atas bisa kita jadikan dasar dalam menarik kesimpulan bahwa praktik politik rezim Orde Baru, baik yang berkaitan dengan ideologi politik, pragmatisme politik, dan peran-

[214] *Ibid.,* hlm. 61 dan 155.

[215] Tentang pemikiran Musa Asy'arie di bidang ini, lihat Islah Gusmian, "Manusia, Kebudayaan dan Spiritualitas", dalam Al Makin (ed.), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kamanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie,* cetakan 1 (Yogyakarta: Lesfi, 2011), hlm. 86-110.

peran agama, secara umum diperbincangkan dalam tafsir Al-Qur'an dengan intensitas dan konteks yang beragam dan berbeda-beda. Terlepas dari keragaman tersebut, kenyataan ini menjadi dasar yang kuat di mana kita meyakini bahwa medan penafsiran Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan teks Al-Qur'an, tetapi juga termasuk audien dan realitas sosial-politik yang terjadi ketika tafsir ditulis dan ketika pertama kali tafsir dipublikasikan. Peta dari seluruh uraian di atas, secara ringkas bisa dilihat pada tabel 4 berikut ini.

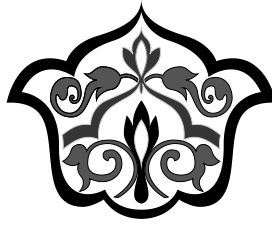
TABEL 4: ISU-ISU POLITIK REZIM ORDE BARU YANG DIPERBINCANGKAN TAFSIR AL-QUR'AN

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
Ideologi Pancasila	Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*	Selesai ditulis pada 1977 diterbitkan pertama kali pada 1979	• Islam sebagai dasar negara dan penguasa mesti seorang Muslim • Indonesia adalah negara demokrasi, yaitu demokrasi Pancasila	Q.S. an-Nisā' [4]: 59 Q.S. an-Nisā' [4]: 83
			• Indonesia bukan negara Islam, tetapi negara yang mayoritas penduduknya Muslim	Q.S. Yūnus [10]: 7
			• Umat Islam Indonesia harus melaksanakan Pancasila dan syariat Islam dengan sungguh-sungguh	Q.S. al-Mu'minūn [23]: 111
			• Falsafah Pancasila mesti ditopang dengan agama Islam	Q.S. an-Nūr [24]: 28
	Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Hukum Allah harus ditegakkan dalam negara	Q.S. al-Mā'idah [5]: 45
			• Mustahil mengimplementasikan hukum Allah selain di negara yang berideologi islamisme	Q.S. al-Anbiyā' [21]: 17
			• Menolak memilih partai yang didominasi non Muslim	Q.S. al-Mā'idah [5]: 51
			• Keadilan bisa lahir dari penyatuan iman (Islam) dan ilmu	Q.S. al-Mā'idah [5]: 42
			• Umat Islam Indonesia tidak perlu mengalami konflik batin, karena Pancasila berjiwa Islam	Q.S. Āli Imrān [3]: 60

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
	Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Surah an-Nisa' dan Surah al-Ma'idah*	Diceramahkan sejak 1993 diterbitkan pertama kali dalam bentuk buku pada 2000	• Memilih pemimpin harus Muslim dan melaksanakan ajaran Islam	Q.S. an-Nisā' [4]: 144
			• Perjuangan politik harus dikerjakan bersama orang Muslim yang berpihak pada kepentingan Islam	Q.S. al-Munāfiqūn [63]: 8
	M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*	Dipublikasikan di Jurnal *Ulumul Qur'an* pada era 1990-an dan publikasi edisi buku pada 1996	• Ulil amri tidak harus Muslim. Kriterianya bukan iman, tetapi keahlian	Q.S. an-Nisā' [4]: 83
			• *Jakarta Charter* yang di dalamnya terdapat Pancasila merupakan kata kesepakatan	Q.S. Āli 'Imrān [3]: 64
	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*	Artikel tafsir dipublikasi-kan di Majalah *Panji Masyarakat* pada 1997-1999 terbit dalam bentuk buku pada 2000	• Non Muslim boleh duduk di pemerintahan ataupun konteks *ahl al-ḥalli wa al-'aqdi*. Dalam membangun pemerintahan hal dasarnya diserahkan pada proses politik demokrasi	Q.S. an-Nisā' [4]: 58-9
Ideologi pembangun-an ala Rostowian	Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Pembangunan ekonomi rezim Orba dikelola dengan mental hipokrit	Q.S. al-Baqarah [2]: 11
			• Ekonomi sistem lisensi, KKN, dan memberikan keuntungan kalangan tertentu	Q.S. al-Baqarah [2]: 243

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*	Artikel tafsir dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* pada 1997-1999 terbit dalam bentuk buku pada 2000	• Pemerintah Orde Baru mengabaikan pemerataan ekonomi dan melahirkan KKN	Q.S. al-An'ām [6]: 65
			• Fondasi perekonomian Orde Baru rapuh, karena dibangun dengan utang luar negeri	Q.S. al-Anfāl [8]: 53
			• Rezim Orde Baru mempraktikkan ekonomi rasialis	Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13 dan ar-Rūm [30]: 22
Rezim Anti kritik	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*	Artikel Tafsir dipubli-kasikan di Majalah *Panji Masyarakat* pada 1997-1999 terbit dalam bentuk buku pada 2000	• Orde Baru melakukan pembredelan media massa, pelarangan buku dan pentas seni	QS. an-Nisā' [4]: 58-59
			• Orde Baru melakukan pencekalan suara kritis dari kalangan intelektual, akademisi, dan budayawan	QS. al-Anfāl [8]: 53
	Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Orde Baru melakukan pembungkaman suara-suara kritis politisi dan agamawan	QS. al-Baqarah [2]: 168, al-Mā'idah [5]: 13, A<li' Imrān [3]: 71
Politik militerisme dan otoriterisme	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*	Artikel tafsir dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* pada 1997-1999 terbit dalam bentuk buku pada 2000	• Oleh Orde Baru militerisme dipakai sebagai pendekatan pengamanan	Q.S. al-Mā'idah [5]: 32 dan Q.S. al-An'ām [6]: 65

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
	Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Sūrah an-Nisa’ dan Sūrah al-Ma’idah*	Diceramahkan sejak 1993 diterbitkan pertama kali dalam bentuk buku pada 2000	• Arogansi kekuasaan	Q.S. an-Nisā’ [4]: 95
	Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Keserakahan penguasa dan tindakan *semau gue*	Q.S. al-Fajr [89]: 19
			• Persekongkolan penguasa dan pengusaha memonopoli ekonomi	Q.S. at-Takās\ur [102]: 2
Praktik Korupsi	Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Surah an-Nisa’ dan Surah an-Ma’idah*	Diceramahkan sejak 1993 diterbitkan pertama kali dalam bentuk buku pada 2000	• Beribadah dengan uang hasil korupsi	Q.S. al-Mā’idah [5]: 88
			• Korupsi melahirkan biaya-biaya siluman	Q.S. an-Nisā’ [4]: 29
			• Korupsi menjadi hal biasa, orang yang jujur justru dicurigai	Q.S. al-Isrā’ [17]: 73-77
			• Praktik korupsi penguasa akan ditiru oleh para bawahannya hingga di level RT	Q.S. al-Mā’idah [5]: 43-44
	Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Koruptor berebut kursi kekuasaan	Q.S. al-Isrā’ [17]: 18
			• Barang milik negara disulap menjadi milik pribadi	Q.S. al-Baqarah [2]:268
			• Korupsi berupa tidak menunaikan kesaksian yang benar	Q.S. al-Baqarah [2]: 282
			• Penguasa korupsi tetapi tidak mau mengakui	Q.S. al-Mā’idah [5]: 41
			• Mentalitas penguasa yang serakah	Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 69

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*	Artikel tafsir dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* pada 1997-1999 terbit dalam bentuk buku pada 2000	• Kebijakan penguasa yang cenderung nepotis	QS. an-Nisā' [4]: 135
			• Korupsi di tubuh birokrasi dari hulu hingga hilir	Q.S. al-Baqarah [2]: 183
Kebijakan Porkas dan SDSB	Moh. Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Porkas merusak kehidupan dan akhlak masyarakat	Q.S. al-Baqarah [2]: 219
			• SDSB sebagai tipu muslihat. Istilah sumbangan sekadar kedok	Q.S. al-Baqarah [2]: 273
			• SDSB sebagai perjudian terselubung	Q.S. A<li 'Imrān [3]: 71
Politik akomodasi rezim Orde Baru atas kepentingan umat Islam	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*	Artikel tafsir dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* pada 1997-1999 terbit dalam bentuk buku pada 2000	• Islam sekadar dijadikan cap oleh kepentingan politik rezim Orde Baru	Q.S. al-Ra'd [13]: 11
			• Umat Islam lebih suka mementingkan simbol ketimbang substansi	Q.S. al-Anfāl [8]: 25
Program KB	Misbah Zainul Muthafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*	Diterbitkan pada 1983	• KB merupakan politik rezim menghambat pertumbuhan jumlah umat Islam	Q.S. al-Qas}as} [28]: 4

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
Peran perempuan dalam pembangun-an	Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*	Ditulis pada 1997-1998 diterbitkan pada 1999	• Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1988 pada butir 10 dan Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1993 pada butir 9, 13, dan 32 tidak sesuai dengan semangat Islam. dalam TAP MPR tersebut kodrat, harkat, dan martabat perempuan berbeda dengan laki-laki dan perbedaan tersebut menempatkan perempuan menjadi tidak sejajar dengan laki-laki.	
Hubungan Antarumat Beragama	Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri*	Diceramahkan sejak 1993 diterbitkan pertama kali dalam bentuk buku pada 2000	• Berbagai kasus kerusuhan dan pertentangan yang melibatkan umat beragama bukan disebabkan oleh agama, tetapi oleh ketimpangan ekonomi dan ketidakadilan	Q.S. al-Mā'idah [5]: 43-44
			• toleransi yang berkembang di Indonesia sering kali salah arah, karena bergeser menjadi upaya mempertemukan perbedaan akidah	
	Moh Emon Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*	Edisi bahasa Sunda diterbitkan pada 1984, edisi bahasa Indonesia pada 1997	• Umat Islam dilarang memilih partai yang didominasi oleh non Muslim	Q.S. al-Mā'idah [5]: 51,
	Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*	Diterbitkan pada 1983	• Tidak ada larangan bagi umat Islam berbuat baik dan adil kepada orang kafir sejauh mereka tidak menyerang umat Islam atas nama agama dan atau tidak mengusir umat Islam dari tempat tinggalnya	Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8.

ISU	TAFSIR DAN PENULISNYA	PENULISAN DAN PUBLIKASI TAFSIR	KONTESTASI	KONTEKS SŪRAH DAN AYAT
			• Membantu orang Kristen, baik dalam bentuk finansial maupun yang lain, seperti dalam pembangunan gereja dan penyiaran agama, merupakan tindakan yang dilarang. Perilaku yang demikian dinilai sebagai tindakan kemunafikan.	Q.S. al-Mā'idah [5]: 51.
	Muhammad Galib, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya*	Ditulis pada 1997 dan diterbitkan pada 1998	• Umat Islam diperkenankan menjalin hubungan baik, dengan orang Yahudi dan Nasrani dengan syarat: pertama, non Muslim tidak memerangi umat Islam dengan motivasi keagamaan atau mengusir kaum Muslim dari tanah kelahirannya; kedua, interaksi sosial tersebut tidak menimbulkan kerancuan akidah	Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9.
Peran agama dalam pem-bangunan	Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*	Selesai ditulis pada 1977 diterbitkan pertama kali pada 1979	• Keharusan pengajaran pendidikan moral dan keagamaan diemban oleh pemerintah	Q.S. Yūnus [10]: 19.
			• Dakwah melalui pendidikan dan pelatihan kewiraswastaan, seperti yang telah dilakukan di sejumlah pesantren	Q.S. al-An'ām [6]: 69

Tabel di atas, selain memperlihatkan keragaman praktik politik rezim Orde Baru yang diperbincangkan di dalam tafsir Al-Qur'an, juga menunjukkan bahwa perbincangan tersebut, dari sisi sejarah, tidak bersifat linier. Sebab, satu isu politik yang sama diperbincangkan di dalam tafsir Al-Qur'an dalam berbagai periode sejarah di sepanjang rezim Orde Baru. Isu ideologi dan asas Pancasila, misalnya, pada era 1970-an diperbincangkan Bakri Syahid dalam tafsir *al-Huda*, pada era 1980-an diperbincangkan Moh. Emon Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan*, dan pada era 1990-an diperbincangkan M. Dawam Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Hal serupa juga terjadi terkait dengan isu politik militerisme dan otoriterisme. Isu ini, pada era 1980-an, telah diperbincangkan Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan* dan pada era 1990-an diperbincangkan Didin dalam *Tafsir al-Hijri* serta Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an*.

Selain perbincangan yang berlangsung di setiap era untuk isu-isu yang sama, dari tabel di atas kita juga bisa melihat adanya frekuensi yang tidak seragam tentang isu-isu yang diperbincangkan. Isu program Keluarga Berencana, misalnya, secara terbuka hanya diperbincangkan oleh Misbah dalam *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*. Hal serupa juga terjadi pada isu peran perempuan dalam pembangunan yang hanya diperbincangkan secara terbuka dan mendalam oleh Zaitunah dalam *Tafsir Kebencian*. Di luar dari hal-hal yang telah disebutkan di atas, sebagaimana akan ditunjukkan pada bab selanjutnya, pada akhirnya perbincangan-perbincangan yang terjadi tersebut membentuk suatu perspektif dan wacana yang beragam dalam tafsir Al-Qur'an. Dan perspektif serta wacana tersebut juga tidak seragam dan tidak tunggal.[]

— BAB V —

PERSPEKTIF TAFSIR AL-QUR'AN DAN REAKSI REZIM ORDE BARU: DARI MEMAHAMI TITAH TUHAN HINGGA WAJAH KEKUASAAN

Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan tentang kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru yang diperbincangkan oleh para penulis tafsir Al-Qur'an dalam karya-karya tafsir mereka yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru. Meskipun tidak semua kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru diperbincangkan, begitu juga sebaliknya, tidak semua tafsir Al-Qur'an memperbincangkan kebijakan-kebijakan tersebut, tetapi oleh para penafsir, kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru tersebut telah didialektikakan dengan prinsip dan nilai-nilai etik Al-Qur'an.

Melanjutkan pembahasan pada bab sebelumnya tersebut, pada bagian ini akan dibicarakan tentang tiga hal pokok. Pertama, terkait dengan aspek keragaman perspektif tafsir Al-Qur'an dalam memperbincangkan praktik politik rezim Orde Baru. Secara konseptual disadari bahwa perbincangan yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru merefleksikan adanya perspektif tafsir. Kedua, terkait dengan variabel-variabel yang menopang keragaman perspektif tafsir, yaitu variabel yang berkaitan dengan ruang sosial-politik, genealogi keilmuan, dan basis sosial-politik penafsir. Ketiga, reaksi rezim Orde Baru atas beragam perspektif yang dibangun dalam tafsir Al-Qur'an tersebut.

A. Perspektif Tafsir Al-Qur'an: Satu Sumber, Beragam Perspektif

Pokok masalah yang didiskusikan pada bagian ini adalah bagaimana para penafsir Al-Qur'an di Indonesia memberikan respons dan penilaian terhadap kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Analisis atas masalah ini dikerangkai dengan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim yang memandang pengetahuan manusia tidak bisa lepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya, karena pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Semua manusia akan menangkap realitas berdasarkan perspektif dirinya. Latar belakang sosial dan psikologi individu yang mengetahui tidak bisa dilepaskan dalam proses terjadinya pengetahuan.[1] Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, perspektif semacam ini juga dikemukakan oleh Amīn al-Khūlī.[2]

Dalam paradigma sosiologi pengetahuan, masalah yang dianalisis bukan pendapat yang benar (objektif) atau tidak benar, tetapi bagaimana menjelaskan hubungan antara pengetahuan dengan perspektif psikologi dan sosial dari individu yang memproduksi pengetahuan.[3] Oleh karena itu, pemakaian istilah ideologi[4]—yang dipahami sebagai penipuan yang disadari dan penyembunyian kepentingan—dihindari, karena konotasi moralnya, lalu dipakai istilah "perspektif" sebagai cara untuk menjelaskan bagaimana subjek mengetahui kenyataan sebagai sesuatu yang ditentukan oleh latar belakang sosial, psikologis, dan historis.

Berdasarkan pada pemahaman yang demikian itu, istilah perspektif tafsir Al-Qur'an dipakai dalam kajian ini, bukan ideologi

---

[1] Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* terj. F. Budi Hardiman, cetakan 1 (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 302.

[2] Amīn al-Khūlī, *Manāhīj at-Tajdīd fī an-Naḥwi wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab* (t.k.: Dār al-Ma'rifah, 1961), hlm. 261-262.

[3] Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* hlm. 326.

[4] Ideologi berasal dari kata *idea* (bahasa Yunani yang berarti ide atau gagasan) dan *logos* (yang berarti ilmu pengetahuan tentang). Secara harfiah, seperti digunakan dalam metafisika klasik, ideologi merupakan ilmu pengetahuan tentang ide-ide. Dalam konteks modern, ideologi mempunyai arti pejoratif, yaitu sebagai teorisasi atau spekulasi dogmatik dan khayalan kosong yang tidak realistis atau bahkan palsu. Terkait dengan pengertian ini, lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat,* cetakan 3 (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 306.

atau corak tafsir. Perspektif tafsir yang dianalisis di sini bukan dalam pengertian praktik manipulasi teks Al-Qur'an yang tidak mempunyai dasar epistemologis karena kepentingan politik sebagaimana pernah dikritik Nasr Hamid Abu Zaid,[5] tetapi penjelasan tentang pandangan dan respons penulis tafsir Al-Qur'an atas kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru terkait dengan ayat-ayat yang ditafsirkan.

Dengan cara berpikir yang demikian, rezim Orde Baru dalam kajian ini diletakkan sebagai medan dialektika tafsir Al-Qur'an. Bentuk-bentuk narasi teks tafsir dan konteks-konteks topik yang menjadi objek penafsiran menjadi ruang dalam melihat suatu perspektif tafsir dibangun. Tiga perspektif tafsir Al-Qur'an yang diuraikan berikut ini untuk menunjukkan tentang terjadinya dialektika yang tidak linear antara tafsir Al-Qur'an dan politik rezim Orde Baru serta variabel-variabel pendorongnya. Variabel tersebut terdiri dari variabel subjek, berupa aktor tafsir dengan segala aspek internal yang melingkupinya (asal-usul, basis sosial, genealogi keilmuan, dan paradigma tafsir), dan variabel sejarah yang bersifat eksternal (politik rezim Orde Baru, audien tafsir, dan ruang sosial-politik tafsir).

Pengkategorisasian tiga bentuk perspektif tafsir di sini didasarkan pada aspek-aspek analisis penafsir atas praktik politik rezim Orde Baru yang dikaitkan dengan ayat-ayat yang ditafsirkan. Dalam suatu kasus, dimungkinkan satu tafsir di dalamnya merepresentasikan keragaman perspektif tafsir. Hal ini mungkin terjadi pada tafsir yang ditulis secara tematik yang berasal dari artikel tafsir, dipresentasikan dalam konteks yang berbeda-beda, topik yang berbeda, dan konteks waktu yang berbeda pula. Oleh karena itu, uraian berikut ini didasarkan pada konteks topik-topik dan kasus yang dibicarakan serta strategi komunikasi yang digunakan. Untuk mengungkapkan perspektif-perspektif tafsir tersebut, secara khusus analisis diarahkan pada kasus-kasus yang secara umum berkaitan dengan peran rezim Orde Baru dalam penegakan keadilan, pembangunan ekonomi, kebebasan berbicara dan berpendapat, serta kasus korupsi.

---

[5] Lihat Naṣr H}āmid Abū Zaid, *al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidulujiyyah al-Waṣaṭiyyah* (Kairo: Sinā li an-Naṣr, 1992) dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī* (Kairo: Sinā li an-Naṣr, 1992).

1. Perspektif Tafsir Bungkam: Alienasi Tafsir Al-Qur'an dari Ruang Politik Rezim Orde Baru

Orde Baru merupakan bagian dari rangkaian sejarah politik Indonesia. Dengan karakteristik politik yang dibangun dan hubungannya dengan kepentingan serta nilai-nilai Islam, ia telah menciptakan peta politik yang bergelombang dan pasang surut. Dalam situasi politik rezim Orde Baru yang demikian, perbincangan yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an tidak semata-mata dipengaruhi oleh konteks sosial-politik sebagai variabel sejarah yang bersifat eksternal, tetapi juga oleh dimensi internal yang melekat pada sejarah sosial penafsir sebagai aktor yang memainkan peran sosial-politik.

Perspektif tafsir pertama yang dihasilkan dari perbincangan-perbincangan tersebut adalah perspektif tafsir bungkam.[6] Istilah ini dipakai untuk menunjuk pada tafsir Al-Qur'an yang di dalamnya tidak terjadi perbicangan secara terbuka dan lugas mengenai problem sosial-politik di era Orde Baru, meskipun topik-topik yang dibicarakan dan atau ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan berkaitan dengan kebijakan dan praktik politik kekuasaan. Tafsir-tafsir di era rezim Orde Baru yang termasuk dalam kategori perspektif tafsir bungkam ini terlihat dari berbagai strategi komunikasi yang digunakan ketika menjelaskan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan isu-isu sosial-politik. Dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI, misalnya, di sejumlah ayat yang berkaitan dengan makna keadilan, keterbukaan, kemanusiaan, dan kasus korupsi, tidak terdapat penjelasan-penjelasan yang mengaitkan konteks ayat dengan situasi sosial-politik di Indonesia. Terkait topik-topik tersebut, eksplorasi dan narasi yang dilakukan tidak kongkret dan bersifat transhistoris.

Salah satu contoh kasus, ketika menguraikan makna Q.S. an-Nisā' [4]: 135. Ayat ini berbicara tentang prinsip keadilan yang mesti ditegakkan oleh setiap orang di tengah-tengah masyarakat.[7]

---

[6] Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "bungkam" artinya tutup mulut atau diam seribu bahasa. Makna ini yang kemudian dipakai di sini untuk memberikan ajektif dari salah satu bentuk perspektif tafsir. Lihat KBBI offline versi 1.1 freeware, 2010 oleh Ebta Setiawan, data-datanya diacukan pada KBBI Daring Edisi III Pusat Bahasa Diknas.

[7] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Tafsīr al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-'Aẓīm,* jilid 1 (t.p.: t.k., 1951), hlm. 237.

Peristiwa yang dikemukakan Tim Departemen Agama RI dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* sebagai contoh untuk menjelaskan masalah ini adalah keadilan personal yaitu terkait dengan membagi waktu,[8] bukan keadilan hukum dalam ranah publik dan politik.[9] Wujud keadilan membagi waktu tersebut kemudian diilustrasikan dengan seseorang yang menegakkan salat secara tetap dan tepat pada waktunya.

Strategi komunikasi yang serupa dalam konteks ayat di atas terjadi di berbagai tafsir yang lain. Setidaknya terdapat dalam tujuh tafsir, yaitu *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an: Huruf Arab dan Latin* karya Bachtiar Surin,[10] *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash* karya Muchtar Yusuf Usman,[11] *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an* karya Moh. Rifa'i,[12] *al-Iklīl* karya Misbah Zainul Mustafa,[13] *al-Huda* karya Bakri Syahid,[14] *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry,[15] dan *Quraan Agung* karya S. Suryohudoyo.[16] Para penafsir di masing-masing tafsir yang mereka tulis di atas tidak mengkaitkan pada konteks sosial-politik Indonesia ketika menjelaskan pesan-pesan utama dari dua ayat di atas. Secara umum, subjek-subjek yang berperan dalam penegakan keadilan, tidak disebutkan dalam berbagai narasi-narasi yang mereka kembangkan.

Hal serupa terjadi dalam pembahasan tentang martabat kemanusiaan yang terkandung dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 32. Ayat ini

---

[8] Tim Departemen Agama RI dan UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* cetakan 1 (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1995), jilid II, hlm. 317.

[9] Hal serupa terjadi ketika tafsir Tim Departemen Agama RI menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8. Lihat *ibid.,* hlm. 401. Ayat ini senapas dengan Q.S. an-Nisā' [4]: 135. Bedanya, pada Q.S. an-Nisā' [4]: 135 titik tekannya pada perbuatan jujur dan adil dalam memberikan kesaksian, meski kesaksian itu merugikan diri sendiri dan kerabat, adapun pada Q.S. al-Mā'idah [5]: 8 titik tekannya pada masalah keadilan dan kejujuran yang harus ditegakkan meski untuk musuh.

[10] Bachtiar Surin, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin* (Bandung: F.A. Sumatera, 1978).

[11] Muchtar Yusuf Usman, *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash,* cetakan 1 (Jakarta: Rakan Offset, 1996), hlm. 271 dan 297.

[12] Moh. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an,* cetakan 1 (Semarang: CV Wacaksana, 1993), hlm. 202 dan 218.

[13] Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl,* (Surabaya: Toko Buku Ihsan, t.th.), juz 5, hlm. 818 dan juz 6 hlm. 890.

[14] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* cetakan 1 (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 167 dan 183.

[15] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* cetakan 2 (Jakarta: PT. Mutiara, 1983), hlm. 187 dan 205.

[16] S. Suryohudoyo, *Quraan Agung* (t.k.: t.p., 1973), hlm. 152 dan 164.

berbicara tentang tragedi penghilangan nyawa manusia tanpa ada alasan yang dibenarkan di dalam agama.[17] Topik ini diungkapkan oleh penafsir di masing-masing tafsir di atas dengan cara mengeksklusikan kasus-kasus yang terjadi dalam konstelasi politik rezim Orde Baru. Tim Departemen Agama RI dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya,*[18] Misbah dalam *al-Iklīl*[19] dan Muchtar dalam *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash,*[20] mereka menjelaskan ayat ini dengan strategi transhistoris, yaitu mengaitkannya dengan tragedi pembunuhan dalam sejarah Qabil dan Habil. Bakri Syahid dalam *al-Huda* menjelaskannya secara umum dan abstrak dalam lingkup hak dan kewajiban asasi manusia.[21] Moh. Rifa'i dalam *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an,*[22] Mhd. Romli dalam *al-Kitabul Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda,*[23] dan Oemar Bakry dalam *Tafsir Rahmat*[24] bahkan tidak menjelaskan ayat ini dengan konteks sosial-politik apapun.

Pada kasus ini, di seluruh tafsir di atas secara umum terjadi pengeksklusian atas posisi dan peran penguasa atau rezim sebagai subjek dari perbincangan tentang penegakan keadilan dan nilai kemanusiaan. Sebagai aktor yang berperan dalam penegakan keadilan, rezim atau penguasa di sini tidak dilibatkan dalam pembicaraan. Strategi komunikasi semacam ini, membangun asosiasi bahwa penguasa tidak terlibat dan tidak berperan dalam penegakan keadilan. Dan pada saat yang sama, dalam strategi ini, meneguhkan tentang situasi di mana dalam memori penafsir tidak terdapat rekaman tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan penegakan keadilan di era rezim Orde Baru.

Sepenuhnya disadari bahwa dalam sejarah sosial-politik, ketimpangan dalam proses penegakan keadilan, di samping

---

[17] Muḥammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Aẓīm*, jilid 1, hlm. 265.

[18] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* jilid II, hlm. 425-6.

[19] Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fi Ma'ānī al-Tanzīl,* juz 6, hlm. 916-7.

[20] Muchtar Yusuf Usman, *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash,* hlm. 307, khususnya catatan kaki nomor 706-7.

[21] Bakri Syahid, *al-Huda,* hlm. 189. Lihat khususnya pada catatan kaki nomor 298.

[22] Moh. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an,* hlm. 224.

[23] Mhd. Romli, *al-Kitabul Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974), hlm. 163.

[24] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* hlm. 213.

disebabkan oleh faktor hubungan kekerabatan, juga ada faktor-faktor lain sebagai penyebabnya, yaitu kekuasaan (politik ataupun ekonomi). Dalam rezim yang otoriter dan represif, nasib keadilan dan kemanusiaan acap kali berbanding lurus dengan sikap otoriter penguasa. Pemerintah sebagai salah satu aktor dalam penegakan keadilan dan kemanusiaan, oleh para penafsir di atas dieksklusikan dari wacana penegakan keadilan, bukan hanya dengan strategi pasivasi,[25] tetapi sebagai aktor, dalam kasus ini, rezim yang berkuasa tidak dilibatkan dalam narasi-narasi yang dibangun.

Dalam peta dinamika politik rezim Orde Baru, konteks politik dan periode sejarah penulisan tafsir-tafsir di atas memang berbeda-beda, tetapi secara umum tafsir-tafsir tersebut tidak merepresentasikan problem sosial-politik yang terjadi di masing-masing konteks sejarah pada saat tafsir tersebut ditulis dan dipublikasikan. Topik tentang pembunuhan yang menimpa aktivis dan simpatisan PKI tanpa melalui proses hukum pada era 1965, Petrus (Pembunuhan Misterius) di era 1980-an, praktik ekonomi yang hanya dikuasai oleh sebagian kecil orang yang *nota bene* adalah pejabat dan orang dekat di lingkaran kekuasaan, dan pembangunan yang tidak didasarkan pada konsep keadilan dan pemerataan, tidak muncul ketika ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema tersebut dijelaskan dalam tujuh tafsir di atas.

Bakri dalam *al-Huda,* meski dalam konteks-konteks yang lain acapkali memberikan penjelasan dengan konteks sosial-politik di Indonesia, seperti tentang konsep negara, tetapi dalam isu keadilan dan kemanusiaan, ia tidak mengaitkannya pada konteks politik rezim Orde Baru. Untuk kasus Muchtar dalam *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash*, Rifa'i dalam*Terjemah/Tafsir Al-Qur'an*, Misbah dalam *al-Iklīl*, dan Oemar dalam *Tafsir Rahmat*, mereka secara umum menjelaskan masalah keadilan dan kemanusiaan dengan strategi komunikasi transhistoris, tidak konkret, serta lebih terpaku pada riwayat (*ma'śūr*) sebagai sumber analisis, dan mengeksklusikan realitas sosial-politik di Indonesia. Hal yang terjadi pada tafsir-tafsir yang

[25] Dalam teori analisis wacana Theo van Leeuwen, pasivasi adalah mengubah kalimat aktif menjadi pasif, sehingga subjek pelaku tidak tampak atau dieksklusikan dari ruang pembicaraan. Theo van Leeuwen, "Generic Strategies in Press Journalism", *Australian Review of Applied Linguistic,* Vol. 10, No. 2, 1987, hlm. 199-220.

lahir pada dekade 1980-an dan 1990-an di atas, mirip dengan yang terjadi pada tafsir periode formatif di era Sahabat Nabi.[26]

Sikap bungkam di atas, terjadi pula pada bagian-bagian tertentu dari tafsir-tafsir yang ditulis secara tematik. Pilihan topik-topik yang ada di dalamnya sesungguhnya mencerminkan suatu kebutuhan pragmatis untuk memberikan penjelasan secara rasional dan konkret atas persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam di Indonesia. *Hidangan Ilahi* dan *Wawasan Al-Quran* yang ditulis Quraish, *Tafsir al-Hidayah* karya Sa'ad Abdul Wahid, dan *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya M. Dawam Rahardjo, semua tafsir ini mencerminkan dari kebutuhan-kebutuhan pragmatis umat Islam pada masa itu. Tetapi, meski topik-topik yang dibahas di dalamnya terdapat hal-hal yang bersinggungan dengan konteks sosial-politik rezim Orde Baru, tidak serta-merta mereka meletakkan kesadaran sosial-politik dalam penafsiran yang mereka lakukan. Sikap semacam ini, secara sosial politik menjadikannya berjarak dari problem sosial-politik di Indonesia dan mengeksklusikan penguasa sebagai aktor penting dalam berbagai problem yang terjadi.

Wawasan Al-Qur'an dan *Ensiklopedi Al-Qur'an* merupakan dua tafsir yang di dalamnya terdapat banyak topik yang bersinggungan dengan persoalan sosial-politik di era rezim Orde Baru. Misalnya, topik tentang ekonomi dan kesejahteraan masyarakat, keadilan, *ūlu al-amr*, dan kezaliman. Dalam *Wawasan Al-Qur'an,* dari 33 topik yang diulas Quraish, terdapat topik tentang persoalan sosial ekonomi kemasyarakatan yang di dalamnya dibicarakan masalah keadilan. Pada kasus ini, Quraish dengan baik menguraikan tentang definisi keadilan dan aneka macam maknanya dalam perspektif Al-Qur'an, di antaranya adalah makna keadilan sosial.[27] Namun ketika memberikan penjelasan lebih jauh, ia tidak mengarahkannya pada konteks sosial-politik rezim Orde Baru. Kehidupan politik dan ketimpangan sosial

[26] Tafsir periode formatif di sini yang dimaksud adalah tafsir pada era Nabi Muhammad saw., Sahabat, dan Tabi'in yang bersifat deduktif, memosisikan teks Al-Qur'an sebagai subjek dan penafsir sebagai objek sehingga tidak terjadi pengaitan dengan problem sosial-politik yang terjadi pada saat tafsir ditulis. Lebih jauh penjelasan mengenai tafsir periode formatif ini, lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* cetakan 1 (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 45.

[27] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 110-129.

yang terjadi pada era rezim Orde Baru sebagai dimensi eksternal tafsir, tidak menjadi salah satu bagian dari diskursus utama dalam praktik penafsiran yang dilakukan Quraish dalam *Wawasan Al-Qur'an*.

Dalam perspektif analisis sosial, ketimpangan sosial-politik yang terjadi pada era rezim Orde Baru inti masalahnya bukan hanya terletak pada kesadaran individu, tetapi juga berhubungan dengan kebijakan ekonomi dan politik yang dibangun pemerintah. Dalam konteks ini terlihat bahwa Quraish dalam*Wawasan Al-Qur'an* tidak melakukan analisis sosial sehingga ia tidak mengembangkan sikap kritis terhadap rezim Orde Baru. Padahal, dalam sejarah diketahui bahwa bangunan sistem ekonomi dan politik Orde Baru diselubungi oleh praktik korup dan pembangunan yang digerakkan kurang berorientasi pada prinsip keadilan dan pemerataan.

Dari sisi sosial-politik, eksplorasi yang dilakukan Quraish dalam *Wawasan Al-Qur'an,* dalam kasus ini, menjaga jarak dari realitas sosial-politik sebagai salah satu medan hermeneutik. Dan narasi-narasi yang dibangun dalam bentuk abstrak dan trans-historis. Dalam perspektif strategi komunikasi, kasus Quraish ini memperlihatkan bahwa bahasa-bahasa yang dipakai mencerminkan proses narasi yang berjarak dari basis sosial-politik ketika tafsir tersebut ditulis dan dipublikasikan. Pada satu kasus, Quraish dalam *Wawasan Al-Qur'an* melakukan praktik strategi eksklusi dengan tidak menampilkan subjek utama secara jelas dan tegas dalam satu medan narasi, sehingga muncul efek di mana subjek tidak ada dalam konteks pembicaraan. Ketika Quraish menyebut tentang "memberikan peluang kepada setiap orang untuk mendapatkan ruang-ruang aktivitas ekonomi" misalnya, subjek dari peristiwa yang dituntut sebagai syarat terjadinya keadilan sosial tersebut tidak dimunculkan dalam narasi yang dibangun.[28] Implikasinya, pertanyaan kritis yang mengarah pada penguasa, pejabat, konglomerat, dan kelompok-kelompok yang menguasai pusat-pusat ekonomi, dalam konteks topik yang dianalisis di atas, tidak muncul, demikian juga subjek-subjek yang menjadi sasaran kritik. Padahal, kepada mereka tanggung jawab diberikan.

Kasus serupa terjadi pada *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Tafsir yang dipublikasikan di jurnal ilmiah sejak pada 1996 ini secara eksplisit

---

[28] *Ibid.*

oleh penulisnya disebut sebagai tafsir sosial berdasarkan pada konsep kunci dan didedikasikan untuk konteks sosial keindonesiaan. Dalam Kata Pengantar di buku ini, Dawam secara khusus menulis satu sub bagian tentang membudayakan nilai-nilai Al-Qur'an dalam konteks Indonesia.[29] Dengan penegasan semacam itu, ia ingin menggerakkan suatu bentuk eksplorasi tafsir dalam konteks sosial-politik di Indonesia. Konteks sosial yang dia maksud di sini adalah melekatkan uraian-uraian di sejumlah topik yang dibicarakan dengan konteks sosial-politik keindonesiaan serta diskursus yang dibicarakan para ulama dan akademisi. Ketika menjelaskan tentang topik *syūrā* dan *ūlu al-amr* misalnya, ia mengaitkan dengan konteks sistem demokrasi dan dinamika politik di Indonesia,[30] tetapi ia tidak menggunakan basis nilai dari ayat-ayat yang ditafsirkan sebagai kritik atas realitas sosial-politik rezim Orde Baru.

Fakta-fakta sejarah menunjukkan bahwa pada era 1990-an rezim Orde Baru sedang melakukan praktik politik akomodasi terhadap kepentingan umat Islam dan pada saat yang sama menggeser basis kekuatan dan dukungan ABRI. Ha ini terjadi sebagai akibat memburuknya hubungan Soeharto dengan ABRI. Pada era ini, rezim Orde Baru juga mulai membuka kran keterbukaan bagi media massa dan mendorongnya untuk memperluas wilayah liputan jurnalistik.[31] Tetapi, keterbukaan ini, tidak berlaku bila berkaitan langsung dengan kritik dan ancaman atas kepentingan kekuasaan Orde Baru. Pada era ini, sebagaimana kita tahu, masih terjadi peringatan pemerintah dan bahkan berujung pada pemecatan wartawan pada media massa yang mengkritik penguasa Orde Baru,[32] dan pada era ini pula Dawam menulis artikel-artikel tafsir tersebut.

Dalam konteks wacana sosial dan politik, Dawam dikenal sebagai ekonom dan analis masalah sosial-ekonomi di Indonesia. Mengacu pada paradigma tafsir yang ia bangun, seperti yang dituturkannya di atas, dalam artikel-artikel tafsir yang ia tulis, selaiknya ia melakukan

---

[29] Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 15-18.

[30] *Ibid.*, hlm. 440-480.

[31] Lihat ulasan Majalah *Tempo,* edisi 8 Juli 1989.

[32] Selengkapnya baca Yasuo Hanazaki, *Pers Terjebak,* terj. Danang Kukuh Wardoyo dan Tim Cipinang, cetakan 1 (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1998), hlm. 113, 116-7.

kritik pada situasi sosial-politik. Tetapi sejauh pada tema-tema yang berhubungan dengan persoalan sosial-politik, tidak ditemukan suatu penafsiran yang dia arahkan sebagai bentuk kontestasi atas politik rezim Orde Baru yang represif. Ketika menjelaskan topik '*adl* dan *ẓulm,* misalnya, secara transparan Dawam menegaskan bahwa membongkar keburukan dan kejahatan penindas adalah boleh, tetapi dalam penjelasan selanjutnya tidak dikaitkan dengan politik kekerasan dan hegemoni yang dipraktikkan rezim Orde Baru. Ketika menjelaskan substansi QS. al-Ḥajj [22]: 39 Dawam menulis pandangannya sebagai berikut.

> ... Allah mengizinkan berperang bagi mereka yang tertindas untuk melawan pihak zalim. ...Karena itu penjajahan harus ditentang, demikian pula berbagai bentuk pemerintahan yang menindas seperti despotisme, otoritarianisme, fasisme, atau diktator proletariat, yang terjadi di bekas Uni Soviet dan negara-negara Eropa Timur. Penindasan adalah salah satu bentuk ketidakadilan atau kezaliman.[33]

Eksplorasi isu kezaliman dan keadilan yang dia lakukan, sebagaimana tampak pada kutipan di atas, justru diarahkan pada fenomena yang terjadi di wilayah bekas Uni Soviet dan negara-negara Eropa Timur, bukan dalam konteks rezim Orde Baru. Padahal, peristiwa yang terjadi di Indonesia lebih dekat dengan dirinya, baik secara sosial maupun psikologis. Secara implisit, cara yang dilakukan Dawam ini justru memberikan kesan tentang suatu dorongan untuk membangun ingatan sosial rakyat Indonesia terkait dengan bahaya laten komunisme ketimbang sikap represif yang dilakukan rezim Orde Baru. Di sini, komunisme dipersepsi sebagai subjek atau aktor yang melakukan kezaliman, dan kenyataan ini terjadi juga di Indonesia. Eksplorasi semacam ini tidaklah keliru, tetapi sekaligus juga menegasikan peristiwa-peristiwa kezaliman dan penindasan yang dilakukan penguasa di sepanjang rezim Orde Baru.

Pada konteks kasus di atas, narasi yang dibangun Dawam dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an,* merupakan bentuk pasivasi, yaitu rezim Orde

---

[33] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 405-6.

Baru, sebagai subjek atau aktor, tidak dilibatkan dalam suatu wacana penindasan dan kezaliman. Padahal, terdapat fakta-fakta yang mengaitkan antara isu dan wacana dengan aktor tersebut. Model narasi yang dilakukan Dawam ini, menyebabkan aktor kekuasaan tidak muncul dalam diskursus yang sedang terjadi, dan secara politik wajah dan karakter politik rezim Orde Baru tidak tampak dalam diskursus yang diciptakan. Berbicara tentang penguasa dan kekuasaan yang menindas dan zalim, dalam konteks politik di Indonesia era 1990-an, pada saat tafsir ini ditulis, sepatutnya kita berbicara juga tentang rezim Orde Baru di satu sisi dan nasib rakyat pada sisi yang lain. Dan hal yang demikian ini yang tidak dilakukan oleh Dawam.

Selain strategi komunikasi yang tidak melibatkan subjek atau aktor dalam topik-topik yang dibicarakan, dalam perspektif tafsir bungkam terdapat tafsir yang melakukan praktik diskursif dengan melibatkan subjek dan aktor, tetapi sang aktor dideskripsikan secara normatif dan penafsir tidak memberikan peneguhan pada tugas dan tanggung jawab aktor dalam konteks sosial-politik. Kategori ini dilakukan Quraish dalam *Wawasan Al-Qur'an,* ketika menjelaskan pandangan Islam tentang isu kemiskinan. Dalam *Wawasan Al-Qur'an,* Quraish menjelaskan penyebab terjadinya kemiskinan, yaitu adanya cara berpikir yang keliru tentang kemiskinan: kemiskinan dianggap sebagai sarana penyucian diri. Padahal, menurut Quraish, terdapat ayat-ayat Al-Qur'an yang mendorong dan memuji orang yang berkecukupan, bahkan Allah mendorong manusia untuk memperoleh kelebihan (Q.S. al-Jum'ah [62]: 10). Pada konteks yang lain, Al-Qur'an juga mengecam orang yang mengharamkan hiasan duniawi yang telah diciptakan Allah (Q.S. al-A'rāf [7]: 32).[34]

Mendasarkan pada konteks ayat-ayat di atas, Quraish dalam *Wawasan Al-Qur'an* menyebut tiga subjek utama yang berperan dalam penanggulangan kemiskinan. Pertama, kewajiban individu, berupa kesadaran tentang keharusan bekerja dan berusaha (Q.S. Ibrāhīm [14]: 34, al-Jum'ah [62]: 10); kedua, kewajiban masyarakat atau keluarga, berupa kewajiban menunaikan zakat dan sedekah (Q.S. aẓ-Ẓāriyāt [51]: 19 dan al-Isrā' [17]: 26); dan ketiga, kewajiban

---

[34] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an,* hlm. 451-2.

pemerintah melalui sumber-sumber dana yang sah, seperti pajak.[35]

Terkait kasus ini, pemerintah telah disebut sebagai salah satu subjek yang bertanggungjawab. Pandangan Quraish ini merupakan kesadaran bahwa institusi pemerintah mempunyai peran utama dalam kasus kemiskinan dan sekaligus bertanggung jawab untuk mencukupi setiap kebutuhan warga, berupa kebutuhan sandang, pangan, papan, seks, pendidikan, dan kesehatan.[36] Tetapi, dalam penyebutan peran tersebut tidak fokus dan tidak melibatkan peran strategis rezim Orde Baru dalam kebijakan dan regulasi yang dibangun di bidang ekonomi. Misalnya, terkait ideologi pembangunan rezim Orde Baru dan ekonomi perkoncoan. Konteks-konteks yang terakhir ini tidak dikontestasikan dalam ruang diskursif ketika Quraish menjelaskan masalah kemiskinan dan peran pemerintah dalam mengatasinya. Konteks dan problem politik ekonomi di era rezim Orde Baru, ketika tafsir ini ditulis, kenyataannya tidak menjadi medan hermeneutik, dan oleh karena itu analisis Quraish dalam *Wawasan Al-Qur'an* tidak bergerak ke arah kritik atas praktik politik rezim Orde Baru. Kasus ini mencerminkan terjadinya proses alienasi tafsir dari ruang kesadaran sosial-politik. Tafsir dalam konteks kasus ini dikomunikasikan dengan tidak berpijak pada realitas sejarah dan konteks sosial penafsir, tapi lebih pada penjelasan umum mengenai nilai-nilai dan titah Tuhan yang disampaikan melalui topik-topik yang dibicarakan dalam Al-Qur'an.

Selain dengan strategi eksklusi di atas, perspektif tafsir bungkam juga terjadi dalam bentuk memilih kemungkinan makna atas satu ayat yang tidak bersinggungan dengan sikap kritis terhadap rezim Orde Baru. Model ini dilakukan oleh Tim Departemen Agama RI dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Seperti diketahui bahwa rezim Orde Baru, melalui Departemen Agama RI, sejak awal kekuasaannya telah ikut berperan dalam sosialisasi penulisan dan penerbitan terjemahan dan tafsir Al-Qur'an. Program ini merupakan program lanjutan yang telah dilakukan oleh rezim Orde Lama.[37]

---

[35] *Ibid.,* hlm. 453-458.

[36] *Ibid.,* hlm. 457.

[37] Edisi terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia yang diprakarsai pemerintah, hingga dekade 1990—dekade akhir rezim Orde Baru berkuasa—telah mengalami tiga edisi. Edisi pertama, diterbitkan dalam 3 volume pada 1965, 1967, dan 1969. Edisi ini merupakan edisi Yamunu, karena diterbitkan oleh Yamunu (Yayasan

Pada edisi kedua dari proyek penerjemahan tersebut—diterbitkan pada 1990 bekerja sama dengan pemerintah Arab Saudi dan diterbitkan di Madinah oleh percetakan resmi pemerintah Arab Saudi—telah menimbulkan polemik, yaitu ketika menerjemahkan Q.S. al-An'ām [6]: 123. Pada edisi pertama tertulis: "Dan demikianlah Kami adakan pada tiap-tiap negeri *pembesar-pembesar yang jahat.*[38] Agar mereka mengadakan tipu daya dalam negeri ini." Pada edisi kedua dan ketiga yang diterbitkan di era rezim Orde Baru, ayat tersebut diterjemahkan: "Dan demikianlah Kami adakan pada tiap-tiap negeri *penjahat-penjahat yang besar.* Agar mereka mengadakan tipu daya dalam negeri ini."

Kata *akābira mujrimīhā* yang diterjemahkan menjadi "pembesar-pembesar yang jahat" pada edisi pertama dan kemudian pada versi kedua dan ketiga diterjemahkan menjadi "penjahat-penjahat yang besar". Model penerjemahan ini dalam ruang diskursif sangat bias oleh kepentingan penguasa. Meskipun tidak terdapat dasar penjelasan yang tegas terkait perubahan ini, tampaknya terjemahan edisi pertama dapat menyinggung posisi kekuasaan,[39] setidaknya akan membuat pencitraan yang tidak baik. Tim penyusun terjemahan dan tafsir Al-Qur'an dari Departemen Agama RI, dalam kasus ini, meskipun tidak secara langsung, tampaknya kesadaran mereka telah terkontrol oleh aura rezim penguasa. Dengan penerjemahan "penjahat-penjahat yang besar" dalam kasus ayat ini, dari sisi konteks komunikasi politik pencitraan, tentu pihak penguasa sebagai subjek yang diuntungkan.

Pada kasus ayat di atas, tafsir-tafsir lain yang ditulis dengan model *taḥlīlī* di era rezim Orde Baru secara umum memberikan

---

Mu'awanah Nahdlatul Ulama). Edisi kedua, edisi revisi pertama diterbitkan pada 1974. A. Mukti Ali, yang kemudian menjadi Menteri Agama RI, menjelaskan bahwa dalam edisi ini terdapat sejumlah penyempurnaan penerjemahan. Edisi ketiga diterbitkan pada 1990, bekerja sama dengan pemerintah Arab Saudi dan diterbitkan di Madinah oleh percetakan resmi pemerintah Arab Saudi.

[38] Cetak miring dari penulis.

[39] Lebih jauh pembahasan tentang terjemah Al-Qur'an yang diprakarsai oleh pemerintah ini, lihat Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,* cetakan 1 (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia kerja sama dengan École Française D'extrême-Orient, Forum Jakarta Paris, dan Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009), hlm. 417-433.

makna "pembesar-pembesar yang jahat" dengan redaksi yang bervariasi. Dalam *al-Huda,* tafsir yang terbit pada 1979, Bakri Syahid menerjemahkannya dengan "manungsa kang kalebu mulyo keringan kang padha tumindak durhaka".[40] Sebagai orang yang dekat dengan kekuasaan ketika itu, Bakri memberikan makna pada kalimat *akābira mujrimīhā* dalam pengertian umum, yaitu mereka yang mempunyai kedudukan dan kemuliaan di tengah masyarakat dan mereka ini melakukan tindakan-tindakan durhaka atau dosa besar. Adapun Ramli dalam *Al-Kitabul Mubin,* tafsir yang terbit pada 1974, secara tegas memberikan makna kalimat tersebut dengan "penguasa-penguasa yang melakukan dosa-dosa besar". Kutipan berikut menunjukkan ketegasannya tersebut.

> Jeung saperti Kami (di nagara Mekah) geus ngajadikeun nu marigawena dosa-dosa gede di dinya teh jelema-jelema nu galedena, supaya maranehna nyarieun tipu-daya di dinya, nyakitu deui Kami di unggal-unggal nagara oge ngajadikeun tukang marigawe dosa-dosa nu galede di dinya teh jelema-jelema nu galedena deuih, supaya maranehna nyarieun tipudaya di dinya (ka rahayat nu loba), padahal maranehna henteu pati-pati nyararieun tipu-daya, anging ka diri-diri maranehna sorangan, (lantaran kagorengan akibatna bakal malindes ka diri-dirina), tapi maranehna henteu baroga rasa nipu-daya ka diri-diri maranehna sorangan.[41]

Dari kutipan di atas tampak jelas bahwa maksud kalimat *akābira mujrimīhā* oleh Ramli dimaknai dengan para pembesar yang jahat dalam segala bentuk tipu daya yang mereka lakukan. Pihak yang dirugikan, karena kejahatan mereka itu, menurutnya adalah rakyat.

---

[40] Bakri Syahid, *Al-Huda: Tafsir Quran Basa Jawi,* hlm. 244.

[41] Terjemahannya: "(Seperti juga di Mekah), kami telah jadikan para pembesar yang secara bersama-sama melakukan dosa-dosa besar di kota itu supaya mereka membuat tipu daya. Begitu pula di setiap negara kami jadikan orang-orang yang telah terbiasa melakukan dosa-dosa besar, yaitu para pembesar, supaya mereka membuat tipu daya (kepada rakyat banyak). Padahal sesungguhnya mereka tidak membuat tipu daya kecuali untuk dirinya sendiri (karena akibat kejelekan itu akan kembali kepada diri mereka sendiri), tapi mereka tidak menyadari telah menipu diri mereka sendiri." Lihat Mhd. Ramli, *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda,* cetakan 1 (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1974), hlm. 222.

Ramli juga menyebut pembesar yang jahat itu dengan kalimat "marigawe dosa-dosa" yang dalam kata ini terkandung maksud bahwa tipu daya itu dilakukan secara sistemik dan kolektif.

Oemar Bakri dalam*Tafsir Rahmat,* tafsir yang terbit pada 1983, menerjemahkan kalimat *akābira mujrimīhā* juga dengan "pembesar-pembesar penjahat",[42] Misbah dalam *al-Iklīl,* yang terbit pada tahun yang sama, menerjemahkannya dengan "wong-wong kang dadi pembesare negara pada lacut".[43] H.B. Jassin dalam terjemahan Al-Qur'an yang dia publikasikan pada era 1980-an, memberikan makna yang sama pada ayat di atas, yaitu "pemimpin-pemimpin orang yang jahat". Kata "yang jahat" oleh Jassin dalam terjemahan puitisnya ini ditulis pada baris sendiri di bawah kalimat "pemimpin-pemimpin orang". Dengan cara yang demikian menunjukkan bahwa kata "jahat" merupakan sifat dari para pemimpin tersebut, bukan pada orang-orang yang dipimpin.[44]

Dalam dua tafsir yang ditulis dengan model *taḥlīlī* yang terbit pada era 1990-an, sikap serupa juga dilakukan penulisnya, yaitu Rifa'i dalam *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an* yang menerjemahkannya dengan "orang-orang besarnya durhaka"[45] dan Muchtar dalam *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlas* yang menerjemahkannya dengan "pembesar-pembesar yang durhaka". Dengan mengutip riwayat Ibn Jarīr dan Abū Syaikh dari Ikrīmah, Muchtar bahkan lebih jauh memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan pembesar yang jahat adalah penguasa yang curang, memerintah dengan sewenang-wenang, dan melakukan pengisapan terhadap manusia, rakyatnya sendiri, baik secara langsung maupun melalui penipuan-penipuan yang tidak disadari oleh rakyatnya.[46] Muchtar dan Ramli adalah dua penafsir yang memosisikan makna QS. al-An'ām [6]: 123 ini dalam konteks penguasa di suatu negara vis a vis rakyat.

Di luar dari pandangan-pandangan yang telah dijelaskan di atas, hanya Bakhtiar Surin yang memaknai kalimat *akābira mujrimīhā*

---

[42] Oemar Bakri, *Tafsir Rahmat,* hlm. 269.

[43] Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl,* juz 8, hlm. 1144.

[44] Lihat H.B. Jassin, *Bacaan Mulia,* cetakan 2 (Jakarta: Penerbit Yayasan 23 Januari 1942, 1982), hlm. 189.

[45] Moh. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an,* hlm. 275.

[46] Muchtar Yusuf Usman, *Tarjamah Al-Qur'an Al-Ikhlash,* hlm. 385 catatan kaki nomor 914.

sama dengan yang terjadi pada terjemah Tim Departemen Agama RI. Dalam*Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an,* yang diterbitkan pada 1978, Bakhtiar memberikan penegasan bahwa subjek dari ayat itu adalah para penjahat yang profesional. Dengan lugas ia menerjemahkan ayat tersebut sebagai berikut.

> Begitulah Kami adakan penjahat-penjahat ulung di tiap-tiap negeri dengan kemampuan besar untuk mengadakan makar di negeri itu. Tetapi usaha makarnya itu tidak mempan, kecuali terhadap diri mereka sendiri. Hal mana tidak mereka sadari.[47]

Memasuki era reformasi, pada tahun 2006, terjemahan Al-Qur'an yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI tersebut diterbitkan kembali dengan sejumlah penyempurnaan.[48] Pada edisi era reformasi ini, kasus Q.S. al-An'ām [6]: 123 penerjemahannya diubah menjadi: "*Dan demikianlah pada setiap negeri Kami jadikan pembesar-pembesar yang jahat, agar melakukan tipu daya di negeri itu. Tapi mereka hanya menipu diri sendiri tanpa menyadarinya.*"

[47] Bakhtiar Surin, *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an: Huruf Arab dan Latin,* cetakan 1 (Bandung: Fa. Sumatra, 1978), hlm. 288.

[48] M. Quraish Shihab pada Mukernas Ulama Al-Qur'an yang diselenggarakan oleh Badan Litbang Agama Diklat Keagamaan di Tugu, 28-30 April 2003 dalam rangka penyempurnaan tafsir ini, melakukan pengamatan dan memberikan empat catatan penting. Pertama, riwayat-riwayat yang disajikan dalam tafsir ini sebagiannya ada yang dikemukakan tanpa menjelaskan sumber dan *sanad*-nya serta tanpa mempertimbangkan aspek kelogisan kandungannya. Misalnya, ketika menjelaskan Q.S. al-Furqān [25]: 27. Kedua, pengalihbahasaan yang kurang teliti dan tidak akurat, sehingga hilang makna yang hendak ditampilkan oleh Al-Qur'an, atau lahir makna baru yang boleh jadi tidak dikehendakinya. Misalnya, kata "al-Baqarah" sebagai nama sūrah diterjemahkan sapi betina, padahal kata tersebut adalah bentuk tunggal dari kata *baqar* yang digunakan untuk menunjuk yang jantan ataupun betina. Kata *ummahātikum* dalam Q.S. an-Naḥl [16]: 78 diterjemahkan "ibumu", padahal kata tersebut berbentuk jamak. Ketiga, terkait sumber rujukan dalam satu kasus, tafsir Tim Depag RI ini menerjemahkan paling tidak 95% dari satu tafsir *al-Maraghi*, misalnya pada Q.S. ad-duḥā, al-'Alaq dan az-Zalzalah, tetapi tidak menyebut sumber rujukan tersebut. Cara yang demikian sungguh tidak etis. Keempat, terdapat penjelasan yang tidak ilmiah dan justru bertentangan dengan ayat dan penjelasan Nabi saw., misalnya, soal Nabi hijrah ke Madinah (Q.S. al-Isrā' (17): 76), tafsir Tim Depag RI memahaminya bahwa Nabi Muhammad saw. tidak diusir dari Mekah oleh orang kafir, padahal Al-Qur'an secara tegas mengatakan hal yang sebaliknya (Q.S. at-Taubah [9]: 40). Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), hlm. 586-600.

Kalimat "pembesar-pembesar yang jahat" dalam terjemahan sebagai revisi di edisi 2006 diberi catatan di bawahnya yang menjelaskan bahwa menurut sebagian mufasir, *akābira mujrimīha* diartikan "para penjahat-penjahat besar". Sayangnya, edisi revisi ini tidak menyebutkan secara eksplisit nama mufasir yang memberikan makna yang kedua tersebut. Dalam konteks wacana, model penarasian semacam ini menunjukkan bahwa terjemahan Al-Qur'an Tim Departemen Agama RI edisi 2006 ini memilih penerjemahan "pembesar-pembesar yang jahat" sebagai makna pertama dan "para penjahat-penjahat besar" sebagai makna kedua.[49]

2. Perspektif Tafsir Gincu: Peneguhan atas Praktik Politik Rezim Orde Baru

Gerakan horisontal tafsir Al-Qur'an berupa pembacaan atas realitas sosial-politik pada saat penafsir hidup dan tafsir ditulis serta dipublikasikan, dalam konteks tertentu menjadi medan praksis tafsir di mana penafsir memperbincangkan realitas sosial-politik dikaitkan dengan teks-teks Al-Qur'an yang ditafsirkan. Istilah perspektif tafsir gincu[50] di sini dimaksudkan untuk menunjuk pada tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru yang di dalamnya terjadi peneguhan terhadap kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Ibarat gincu, tafsir Al-Qur'an tampil sebagai pemberi citra yang baik dan memperkuat kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru.

---

[49] M. Quraish Shihab, dalam tafsir *al-Mishbah*—tafsir yang ditulis pada era reformasi, saat ia menjadi Dubes RI di Mesir, setelah dalam waktu yang singkat menjabat Menteri Agama RI pada 1998—ketika menafsirkan ayat ini memberikan penjelasan:

"Kata *akābira* adalah bentukan dari jamak dari kata *akbar* yang digunakan untuk menunjuk tokoh atau pemimpin satu masyarakat. Kata *akbar* di sini bukan bentuk kata superlatif yang menunjukkan adanya dua pihak yang salah satunya di antaranya memiliki kelebihan dari yang lain. Kata *akābira mujrimīha* dipahami oleh banyak ulama dalam arti *para pendurhaka dan pemimpin-pemimpin kedurhakaan* dalam masyarakat Mekah. Kata ini dapat dipahami dalam kedudukan objek dari kata jadikan, sehingga penggalan ayat ini berarti: Kami *jadikan* pendurhaka-pendurhaka negeri itu menjadi pemimpin-pemimpin masyarakatnya." Lihat M. Quraish Shihab, *al-Mishbah,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera, 2001), vol. 4, hlm. 271.

[50] Secara harfiah, gincu artinya pewarna bibir yang berfungsi untuk memperindah bibir. Kata ini di sini digunakan secara simbolik untuk menunjuk pada sikap yang memberikan kesan memperindah dari suatu sikap penguasa. Tentang makna gincu, lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia versi offline versi 1.1 freeware 2010 oleh Ebta Setiawan.

Peneguhan yang dimaksud di sini juga dalam bentuk kesesuaian pandangan atau bahkan pujian penafsir atas kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru, dan bahkan secara khusus diarahkan kepada Soeharto sebagai subjek dan sekaligus simbol kekuasaan. Perspektif tafsir gincu, sebagaimana akan ditunjukkan pada uraian berikut, terjadi bukan semata-mata pada konteks pemberian makna atas suatu kata yang menjadi kunci dalam rangkaian ayat Al-Qur'an, tetapi juga terjadi pada proses eksplorasi penafsir atas suatu ayat.

Perspektif tafsir gincu dalam bentuk dukungan atas kebijakan politik rezim Orde Baru terlihat misalnya dalam praktik penafsiran Bakri Syahid dalam *al-Huda*. Dukungan ini dilakukan Bakri ketika menjelaskan makna *ūlu al-amr* pada Q.S. an-Nisā' [4]: 83. Dalam kasus ini, ia menegaskan, "... zaman sapunika ulil amri punika Pemerintahan cara demokrasi, boten tebih kados tata negari ing Indonesia, cara Demokrasi Pancasila naminipun."[51] Penjelasan semacam ini secara hermeneutik telah meletakkan pengertian *ūlu al-amr* dalam konteks sistem pemerintahan, bukan individu dan bukan khusus lembaga keagamaan. Lebih jauh, dengan menyebut "Pemerintahan demokrasi Pancasila" ketika menjelaskan pengertian *ūlu al-amr*, Bakri tidak sekadar menyebut konteks kearifan lokal dalam sistem politik di Indonesia, tetapi sekaligus memberikan dukungan kepada rezim Orde Baru yang sejak awal pemerintahannya meneguhkan Pancasila sebagai ideologi dalam berbangsa dan bernegara, sebagaimana juga telah diletakkan oleh para pendiri bangsa. Peneguhan yang dilakukan Bakri Syahid tersebut merupakan bentuk dukungan atas sikap politik rezim Orde Baru. Pada era 1970-an, ketika tafsir ini diterbitkan, posisi Pancasila belum dikokohkan dalam bentuk undang-undang sebagai asas tunggal bagi semua organisasi masyarakat di Indonesia, tetapi dalam kasus ini Bakri secara lugas telah memberikan dukungan atas pilihan politik tersebut.

Pada konteks yang lain, ketika menguraikan Q.S. Yūnus [10]: 7, ayat yang berbicara tentang orang-orang yang telah terpikat dengan kenikmatan dunia sehingga terlena, Bakri Syahid mengemukakan penolakannya atas paham sekularisme. Menurut dia, sekularisme tidak cocok dan tidak bisa dihidupkan dalam negara Indonesia,

---

[51] Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, hlm. 153.

karena bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945 yang telah menjadi konsensus nasional.

> ... paham sekularisasi punika cengkah kaliyan piwulang agami Islam ugi boten saget dipun trapaken wonten negari Pancasila ing Indonesia, sebab falsafah lan ideologi Pancasila punika anetepaken wonten Undang-Undang Dasar 1945, ing Bab XI Fasal 29, 'Negara berdasar atas ketuhanan yang Mahaesa' artosipun masyarakat utawi negari engkang idham-idhamanipun punika ingkang sosialis-religius, inggih punika masyarakat adil makmur ingkang anyakup materiil lan spirituil, lahiriah lan bathiniah, donya lan akherat ingkang tansah angsal karidlaning Allah subhanahu wata'ala.[52]

Selain menolak sekularisme, pada saat yang sama dalam *al-Huda* ia menolak gagasan tentang negara Islam di Indonesia. Dengan tegas ia menyatakan bahwa Indonesia bukanlah negara sekuler dan juga bukan negara Islam, tetapi negara yang berketuhanan Yang Mahaesa yang kebetulan masyarakatnya mayoritas beragama Islam.

> Para sutrisna, mugi dadosa kawigatosan politis sosiologis, bilih Negara Republik Indonesia punika Negara Kesatuan lan Negara Hukum, serta Negara Berketuhanan Yang Mahaesa. Boten negari atheis, sanes negari secularis, lan mboten negari Islam (ingkang leres negari ingkang masyarakatipun 90% angkrukebi agami Islam).[53]

---

[52] Terjemahannya: "Paham sekularisasi tidak sesuai dengan ajaran agama Islam dan juga tidak bisa diterapkan di negara Pancasila, Indonesia, sebab falsafah dan ideologi Pancasila telah menetapkan dalam Undang-Undang Dasar 1945, Bab XI Pasal 29, 'Negara berdasar atas ketuhanan yang Mahaesa' artinya masyarakat atau negara yang dicita-citakan adalah sosialis-religius, yaitu masyarakat adil makmur yang meliputi materiil dan spirituil, lahir dan batin, dunia dan akhirat yang memperoleh rida Allah *subḥānahu wa tā'ala.*" Lihat *ibid.,* hlm. 364, catatan kaki nomor 491.

[53] Terjemahannya: "Semoga menjadi perhatian politik sosiologis, bahwa Negara Republik Indonesia ini adalah Negara Kesatuan dan Negara Hukum, serta Negara Berketuhanan Yang Maha Esa. Bukan negara ateis, bukan negara sekular, dan bukan negara Islam (yang benar negara yang masyarakatnya 90% memeluk agama Islam)." Lihat *ibid.,* hlm. 364, catatan kaki nomor 491.

Dalam konteks historis-politik, pernyataan Bakri di atas sangat strategis sebagai bentuk dukungan terhadap sikap politik Orde Baru. Ketika kebijakan asas tunggal Pancasila belum dicanangkan,[54] Bakri telah menyampaikan suatu keharusan di mana setiap warga negara selaiknya memantapkan diri pada ideologi Pancasila. Pada era 1970-an, ketika *al-Huda* ditulis, ormas-ormas Islam masih menjadikan Islam sebagai asas organisasi dan di kalangan umat Islam masih ada upaya-upaya politik yang mendesak pemerintah agar Islam dijadikan sebagai dasar negara di Indonesia. Di era inilah, Cak Nur mengintrodusir gagasannya tentang pembaruan pemikiran Islam. Di antara hal penting dalam gagasan Cak Nur tersebut adalah perlunya gerakan yang mendorong umat Islam untuk mengarahkan komitmen mereka bukan kepada lembaga-lembaga Islam, meskipun memakai simbol Islam, melainkan kepada nilai-nilai Islam.[55]

Masih terkait dengan filosofi kenegaraan, selain Pancasila dipahami sebagai spirit dari kebudayaan bangsa Indonesia yang menjadi dasar untuk memperoleh kesejahteraan, Bakri juga meletakkan Islam menjadi penguatnya dari pengaruh kebudayaan luar. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, menurutnya yang dituju bukan sekadar sejahtera dari sisi ekonomi, tetapi juga terjaga dari kerusakan moral dan kesusilaan. Ketika menjelaskan makna Q.S. an-Nūr [24]: 28—ayat yang berbicara tentang tata krama bertetangga—Bakri mengaitkannya dengan konteks eksistensi Pancasila dan Islam. Hal yang demikian bisa kita rasakan pada kutipan berikut ini.

> ... Supados angrembakaken kebudayaan kita Indonesia piyambak saking falsafah Pancasila, lan dipun kiyataken deneng piwucal syareating Allah swt. Sampun ngantos ing

[54] Gagasan asas tunggal Pancasila ini menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam hingga saat diundangkan dalam UU No. 5/1985 dan UU No. 8/1985.

[55] Di Jakarta, pada 3 Januari 1970, Nurcholish Madjid menyampaikan pidato berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat", di sebuah pertemuan yang dihadiri oleh empat organisasi Islam: HMI, PII, GPII, dan Persami. Dalam makalah itu, ia menegaskan bahwa umat Islam dalam perjuangannya sedang mengalami kejumudan dan telah kehilangan daya gerak psikologis. Situasi ini dapat diakhiri bila umat Islam bersedia menempuh jalan pembaruan paham keagamaan. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan,* cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 205-214.

mangkenipun manawi negari kita majeng ekonomi, teknik lan modern, sarta makmur, ananging kasusilaan kita risak dening kasusupan kabudayaan sanes ingkang cengkah kaliyan falsafah kita gesang kaliyan agami kita. Badhe kadospundi ngeres lan nelangsa kita sedaya, pakewet kula ngaturaken! Sebab bangsa Indonesia boten ghadah cita-cita ambangun masyarakat sekuler (masyarakat tanpa agami), nanging masyarakat Pancasila![56]

Dari uraian di atas tampak bahwa dalam melakukan dukungan terhadap kebijakan rezim Orde Baru, Bakri melakukan strategi inklusi dengan melakukan identifikasi dan objektivasi. Di sini, sebagai subjek dan aktor, rezim Orde Baru serta kebijakan-kebijakannya dilibatkan dalam praktik diskursif serta ia mengidentifikasi secara tegas, sehingga karakteristik kebijakan tersebut ditampilkan secara terbuka di dalam narasi tafsir.

Peneguhan Bakri terhadap kebijakan politik rezim Orde Baru juga terjadi terkait dengan peran ABRI dan intelijen. Hal ini terjadi ketika ia menguraikan Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 6-7. Ayat ini menjelaskan tentang keharusan mengkaji secara mendalam dan saksama berita-berita yang datang dari orang fasik, agar tidak terjadi musibah dan kekacauan. Dalam konteks kasus ayat ini, ia mengaitkannya dengan dunia intelijen, kewajiban, serta hak bela negara.

... intelijen negara lan stabilitas keamanan punika kewajibanipun Pamarentah kabantu masyarakat. Suraosipun ayat 6-7 punika manawi ing jaman modern kawastanan BAKIN utawi Badan Koordinasi Intelijen Negara wonten ing tata bina Pamarentahan Republik Indonesia. Wonten ing negara demokrasi, kados negari kita, negari Pancasila, hakekatipun intelijen negari lan stabilitasi keamanan punika rumagangipun rakyat ingkang kapimpin deneng pamerintah, lan intinipun kakiyatan ABRI. Sebab UUD 1945 pasal 30 anyebataken bilih saben warga-negara wajib lan hak ambelani negara, sarta caranipun dipun tata dening aturan negari....[57]

---

[56] Bakri Syahid, *al-Huda,* hlm. 670, catatan kaki nomor 694.
[57] *Ibid.,* hlm.1033, catatan kaki nomor 927.

Penjelasan Bakri di atas, dalam konteks komunikasi politik, merupakan peneguhan atas politik rezim Orde Baru. ABRI sebagai kekuatan negara dan peran intelijen negara—lembaga khusus untuk memperoleh data-data sebagai dasar kebijakan menjaga keamanan dan ketertiban—dia kemukakan ketika memberikan penjelasan ayat di atas. Langkah ini merupakan salah satu strategi objektivasi untuk membangun kesadaran tentang peran-peran utama yang dimainkan dua aktor tersebut dalam bangunan kekuasaan rezim Orde Baru.

Penyebutan peran-peran ABRI dan intelijen, sebagai aktor, dalam konteks penjelasan ayat di atas merupakan strategi identifikasi dan objektivasi yang dibangun Bakri Syahid dalam praktik pewacanaan tentang peran penting dua aktor tersebut dalam politik rezim Orde Baru. Pada era 1970-an, awal rezim Orde Baru berkuasa, ketika *al-Huda* ditulis, kekuatan dua lembaga ini menjadi bagian utama yang memperoleh prioritas dari pemerintah. Rezim Orde Baru menyadari bahwa untuk menggerakkan pembangunan secara lancar dan normal, harus didukung oleh stabilitas sosial dan politik serta keamanan. Dan langkah ini memerlukan peran ABRI yang kuat dan intelijen yang profesional.

Masih terkait dengan Pancasila dan model negara kesatuan dengan sistem demokrasi yang dianut di Indonesia, penulis tafsir yang lain juga melakukan peneguhan yang sama. Hal ini dapat kita temukan pada pandangan Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan*, Dawam dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, dan Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Dalam *Ayat Suci dalam Renungan* Hasim mengemukakan pandangannya mengenai keselarasan Pancasila dengan nilai-nilai Islam. Meskipun terkesan ambigu—karena di tempat yang lain, yaitu Q.S. al-Mā'idah [5]: 45[58] dan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 17[59] Hasim menegaskan pentingnya Islam sebagai dasar negara—ia tidak menolak dan bahkan meneguhkan bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Pandangannya ini dikemukakan ketika ia menguraikan makna *al-ḥaqq* pada Q.S. Āli 'Imrān [3]: 60. Bila terjadi kebiadaban dan ketidakadilan, menurut Hasim, bukan Pancasila yang keliru, tetapi perilaku pemimpinlah

---

[58] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* cetakan 1, jilid 6, hlm. 288.

[59] *Ibid.,* jilid 17, hlm. 25. Penjelasan serupa dia lakukan ketika menjelaskan Q.S. al-Anfāl (8): 58, jilid 10, hlm. 54.

yang tidak selaras dengan nilai-nilai Pancasila.[60]

Sedangkan Syu'bah dan Dawam, keduanya secara fundamental memahami hubungan Islam dan negara tidak secara formal, tetapi pada nilai-nilai. Menurut mereka, nilai-nilai Islam yang berkaitan dengan kekuasaan politik haruslah menjadi dasar negara. *Ahl al-ḥalli wa al-'aqdi,* salah satu subjek yang dimaksud dari istilah *ūlu al-amr,* menurut Dawam adalah para ahli yang memiliki otoritas di bidang-bidang umum, selain yang berkaitan dengan soal-soal keagamaan. Kriteria dalam memilih mereka bukanlah 'iman', melainkan 'keahlian'[61] dan sikap pengabdian.[62] Pandangan Dawam ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 83[63] dan Q.S. an-Nisā' [4]: 58.[64] Ketika menjelaskan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 64, Dawam menegaskan bahwa *Jakarta Charter*, yang di dalamnya terdapat rumusan Pancasila, merupakan kata kesepakatan (*kalimatun sawā'*).[65]

Masih terkait dengan isu Islam dan negara, Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* juga membangun pandangan yang sama. Ketika menguraikan maksud Q.S. an-Nisā' [4]: 58-9, Syu'bah mengemukakan kebolehan non Muslim duduk di pemerintahan ataupun dalam konteks *ahl al-ḥalli wa al-'aqdi,*[66] serta membangun pemerintahan dengan proses politik dengan sarana demokrasi sembari tetap waspada pada kelemahan-kelemahannya.[67]

Selain dalam bentuk peneguhan dengan strategi objektivasi dan identifikasi di atas, perspektif tafsir gincu juga terjadi pada karya-karya tafsir di era Orde Baru dalam bentuk dukungan atas praktik politik rezim Orde Baru dengan mengambil satu sudut pandang dari beragam sudut pandang yang ada terkait dengan masalah dan isu yang dibahas. Model dukungan semacam ini misalnya terlihat dalam persoalan pembunuhan atas pengikut PKI atau yang diduga pengikut dan simpatisannya serta pelarangan ideologi Komunisme yang

---

[60] *Ibid.,* jilid 3, hlm. 316.

[61] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 271.

[62] *Ibid.,* hlm. 271.

[63] *Ibid.,* hlm. 473.

[64] *Ibid.,* hlm. 476.

[65] *Ibid.,* hlm. 226.

[66] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik,* cetakan 1 (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 88 dan 409.

[67] *Ibid.,* hlm. 415-417.

dilakukan rezim Orde Baru. Terkait dengan kasus ini, dukungan secara terbuka dilakukan A. Moerad Oesman dalam *al-Hikmah: Tafsir Ayat-ayat Dakwah,* ketika ia menguraikan maksud Q.S. al-An'ām [6]: 116.

Ayat ini berbicara tentang peringatan Allah kepada umat Islam agar waspada terhadap segala bentuk muslihat orang-orang yang tidak jelas keimanannya, sehingga tidak tersesat jalan hidupnya. Makna yang terkandung dalam ayat tersebut oleh A. Moerad Oesman dikaitkan dengan kasus komunisme dan PKI di Indonesia. Dengan nada yang lugas, ia memaparkan pandangannya tersebut.

> Komunisme dalam mencapai tujuannya tidak mengenal perikemanusiaan, menghalalkan segala cara dan tidak mau tahu norma-norma dan tidak mengakui wujud dan kekuasaan Tuhan. Karenanya mereka disebut orang *komunis yang ateis.* Komunisme di Indonesia *sudah banyak sekali* berbuat kerusuhan dan kekacauan. Pada tahun 1948 mereka mengadakan pemberontakan terhadap Negara Republik Indonesia dan mendirikan Negara Komunis di bawah pimpinan Muso dan berpusat di Madiun. Pada tahun 1965 mereka mengadakan *cou'p* dengan gerakannya yang terkenal G-30-S (Gerakan Tigapuluh September), di bawah pimpinan D.N. Aidit. Mereka membunuh putra-putra bangsa terbaik... Alhamdulillah komunis dengan segala bentuknya dilarang berada di Indonesia ini (Ketetapan MPRS No. XXV/MPRS/1966).[68]

Kutipan di atas merupakan praktik diskursif yang dilakukan A. Moerad Oesman dalam rangka membangun citra buruk dan kejam bagi komunisme dan PKI. Ia melakukan strategi inklusi dalam bentuk objektivasi dengan menyebut secara lugas PKI di dalam narasi yang dia bangun. Ia juga melakukan diferensiasi dengan menyertakan unsur-unsur penanda dalam bentuk sifat-sifat yang buruk terkait dengan PKI, yaitu: "melakukan pemberontakan", "ateis", dan "membunuh putra-putra terbaik bangsa". A. Moerad Oesman juga melakukan praktik abstraksi dengan membuat kalimat: "PKI sudah banyak berbuat kerusuhan dan kekacauan". Penarasian kasus yang

---

[68] H.A. Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-ayat Dakwah,* cetakan I (Jakarta: Kalam Mulia, 1991), hlm. 104. Cetak miring dari penulis.

dilakukan oleh aktor dengan cara abstraksi semacam ini, sering kali tidak disebabkan oleh ketidaktahuan penulis tentang peristiwa yang terjadi, tetapi ditujukan untuk memberikan pemahaman kepada pembaca bahwa aktor yang dibicarakan, dalam kasus ini adalah PKI, sebagai subjek yang telah banyak berbuat kezaliman.

Model narasi yang demikian itu, secara politik tentu menguntungkan rezim Orde Baru yang dengan tindakan-tindakan represifnya telah melakukan penangkapan dan pembunuhan terhadap aktivis PKI yang sebagiannya dilakukan tanpa proses hukum. Dalam struktur wacana, konsep pemahaman yang dibangun Abdoel Moerad Oesman dalam kasus di atas bukan hanya mencitrakan PKI secara pejoratif, tetapi bersamaan dengan itu pula ia memberikan kesan dan pencitraan bahwa penghilangan nyawa terhadap para anggota dan simpatisan PKI yang terjadi di era rezim Orde Baru dipahami sebagai hal yang lumrah. Padahal, fakta-fakta sejarah memberikan informasi yang beragam, yang di antaranya menempatkan Soeharto dan rezim Orde Baru sebagai aktor yang harus bertanggung jawab dalam pembunuhan tanpa proses pengadilan tersebut.[69]

Strategi komunikasi serupa dilakukan Quraish dalam *Hidangan Ilahi.* Terkait dengan kasus PKI, Quraish memberikan apresiasi terhadap ketegasan Presiden Soeharto yang melakukan pembasmian terhadap para aktivisi PKI. Sikap Quraish ini terjadi ketika ia menafsirkan ayat kelima dari sūrah al-Fātiḥah. Dalam kasus ayat ini, mula-mula ia menjelaskan tentang perbedaan pengertian *sunnatullāh* dan *ināyatullāh.* Oleh Quraish, *sunnatullāh* didefinisikan sebagai hukum-hukum alam dan masyarakat, seperti hukum sebab-akibat, adapun *ināyatullāh* merupakan pertolongan Allah yang berada di luar logika hukum alam. Ketika menjelaskan tentang pengertian *ināyatullāh*, Quraish memaparkan keberhasilan Soeharto dalam penangkapan dan pembunuhan aktivis PKI pada pasca 30 September 1965 sebagai contoh kasus.[70]

---

[69] Selengkapnya soal ini, lihat M.R. Siregar, *Naiknya Para Jendral,* cetakan 1 (Medan: SHRWN, 2000) dan Hermawan Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu,* terj. Suaedy, Uchi Sabirin, dan Syafiq, cetakan 1 (Jakarta: KPG, 2000).

[70] M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Tafsir Ayat-Ayat Tahlil,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera, 1997. hlm. 41.

Dalam uraiannya itu yang menjadi fokus masalah bukan pada pengertian *ināyatullāh,* tetapi penggunaan kasus penumpasan PKI sebagai contoh.[71] Dimaklumi bahwa sejarah tentang gerakan 30 September 1965 di dalamnya terdapat banyak versi dan kontroversi. Dalam versi-versi itu, tidak serta-merta Soeharto ditahbiskan sebagai pahlawan, tetapi di antara versi itu ada pula yang menganggapnya justru telah melakukan kekerasan dan tidak berperikemanusiaan.[72]

Praktik diskursif dalam kasus di atas dibangun dengan strategi inklusi, yaitu memasukkan peristiwa pembasmian PKI yang dilakukan Soeharto sebagai bagian dari tindakan religius yang dikonfirmasi dengan narasi *ināyatullāh*. Dengan strategi inklusi semacam ini, pemahaman yang tumbuh dalam ingatan sosial pembaca adalah bahwa tindakan penumpasan PKI pasca Gestok, yang di dalamnya terjadi aksi pembunuhan, dipahami sebagai bagian dari tindakan yang dibenarkan dari sudut pandang Islam, dan karenanya memperoleh pembelaan dari Tuhan.

Perspektif tafsir gincu, dalam kasus serupa, dilakukan Dawam. Hal ini terjadi ketika ia menjelaskan makna *raḥmah* dalam Al-Qur'an. Dari aspek linguistik, dengan baik Dawam memaparkan keragaman terma-terma yang dipakai Al-Qur'an terkait istilah *raḥmah*, serta frekuensi pemakaiannya.[73] Konsep *raḥmah* ini menurut Dawam terkait dengan sikap takwa, dan salah satu pilar takwa adalah menahan amarah dan memaafkan kesalahan orang lain. Ketika menguraikan pengertian amarah dan memaafkan inilah Dawam kemudian menukil sikap Soeharto yang memaafkan para aktivis PKI, sebagai salah satu contoh kasus.

> ... Kita bisa marah atau jengkel terhadap orang yang berbuat kesalahan kepada kita. Sering kali sulit bagi kita untuk memaafkannya. Misalnya rasa marah kita kepada Dr. Subandrio yang pada waktu menjadi Wakil Perdana Menteri memainkan politik revolusioner terhadap sesama bangsa, mengikuti PKI.

---

[71] *Ibid.,* hlm. 45.

[72] Terkait dengan tragedi pembunuhan orang-orang PKI oleh militer di awal rezim Orde Baru berkuasa, lihat Hermawan Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massa yang Terlupakan (1965-1966)*; Baskara T. Wardaya, *Membongkar Supersemar* (Yogyakarta: Galang Press, 2006).

[73] Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 211-217.

> Demikian pula terhadap novelis Pramudya Ananta Toer yang ikut melakukan teror terhadap para pekerja kreatif yang tidak sealiran, yakni aliran realisme sosialis. Sampai sekarang, banyak orang yang tidak bisa memaafkan mereka. Tetapi Presiden Soeharto, baru-baru ini memutuskan untuk mengabulkan permohonan grasi mereka bertiga, bersama Oemar Dhani dan Soetarto. Ini menunjukkan bahwa Pak Harto masih menyimpan rasa kasih kepada sesama manusia, termasuk manusia yang telah membuat kesalahan atau mungkin dosa besar. Hanya rasa *raḥīm*-lah yang memungkinkan Pak Harto memberikan maaf.[74]

Pernyataan Dawam dalam kutipan di atas merupakan salah satu bentuk strategi inklusi, yaitu menempatkan Presiden Soeharto, sebagai subjek dalam praktik diskursif tentang karakter pemaaf. Strategi semacam ini tidak sekadar memberikan pujian dan dukungan kepada sikap Presiden Soeharto terkait dengan grasi yang diberikan kepada Oemar Dhani dan Soetarto, tetapi juga berimplikasi pada konteks sosial dan politik. Pertama, pewacanaan aspek pemberian grasi atas Oemar Dhani, Pramudya Ananta Toer, dan Soetarto merupakan bentuk strategi eksklusi atas masalah-masalah yang terkait dengan sejarah Gerakan 1 Oktober 1965 dan orang-orang yang terlibat di dalamnya.[75]

Kedua, pentahbisan atas Soeharto sebagai pemaaf dalam kasus tersebut mengakibatkan fakta-fakta lain yang terkait dengan kekerasan dan pelanggaran HAM yang pernah terjadi menjadi tertutup. Pada saat sejumlah kritik atas kekerasan dan otoritarianisme rezim Orde Baru dilakukan sejumlah aktivis dan cendekiawan, dalam konteks kasus ini, Dawam justru memperlihatkan sikap simpatik kepada Soeharto dengan strategi inklusi, yaitu memasukkan Soeharto sebagai subjek yang secara religius telah mempraktikkan makna *raḥīm* sebagaimana yang diajarkan oleh Al-Qur'an. Dalam kasus ini, terjadi pemilahan atas ingatan-ingatan sosial terkait

---

[74] *Ibid.,* hlm. 218.

[75] Dalam satu versi dijelaskan bahwa Soeharto juga terlibat dalam kasus tersebut, setidaknya ia telah mengetahui bahwa akan terjadi peristiwa berdarah tersebut. Dalam soal ini, lihat M.R. Siregar, *Naiknya Para Jendral,* cetakan 1 (Medan: SHRWN, 2000).

dengan kekuasaan rezim Orde Baru. Momen dan peristiwa yang dipandang baik oleh penafsir ditampilkan dan diwacanakan, adapun hal-hal yang sepatutnya dikritik dalam struktur diskursif tidak ditampilkan.

3. Perspektif Tafsir Kritis: Penafsiran sebagai Strategi Kritik Sosial Politik

Perspektif tafsir kritis yang dimaksud di sini ini adalah suatu kesadaran di mana praktik penafsiran Al-Qur'an di dalamnya dipakai juga sebagai strategi kritik atas praktik politik kekuasaan.[76] Setidaknya terdapat tiga tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru yang secara mencolok, oleh penulisnya di dalamnya dilakukan kritik terhadap sejumlah kebijakan politik rezim Orde Baru, yaitu *Ayat Suci dalam Renungan*, *Tafsir al-Hijri*, dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Masalah-masalah yang dijadikan fokus kajian dalam analisis ini adalah terkait dengan isu militerisme, ketidakadilan, korupsi, pelanggaran hak asasi manusia, dan depolitisasi umat Islam.

Terkait dengan masalah pendekatan kekerasan dan militerisme yang dipakai rezim Orde Baru, oleh ketiga penafsir di atas diperbincangkan dengan memaparkan berbagai kasus kekerasan yang dilakukan rezim Orde Baru, baik yang berkaitan langsung dengan umat Islam sebagai korban maupun tidak. Syu'bah, dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* mengkontestasikan isu ini secara kritis dengan mengemukakan kasus pembantaian orang-orang PKI pasca peristiwa Gestok 1965, kasus Tanjung Priok, DOM di Aceh, dan kasus Timor Timur. Isu-isu ini diperbincangkan ketika Syu'bah menguraikan maksud Q.S. al-Baqarah [2]: 190-191. Ayat ini merupakan ayat Madaniyah yang berbicara tentang izin pertama kali diberikan kepada umat Islam untuk berperang membalas serangan kaum musyrik, tentang pembunuhan dan fitnah.[77] Dengan narasi

[76] Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, makna kata kritis yang dimaksud di sini adalah bersifat selalu berusaha menemukan kesalahan atau kekeliruan serta tajam dalam penganalisisan suatu persoalan. Lihat KBB offline versi 1.1 freeware tahun 2010 oleh Ebta Setiawan yang disusun mengacu pada KBBI daring edisi III dari Pusat Bahasa Diknas.

[77] Tentang substansi ini, lihat misalnya Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* juz 1, hlm. 323; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. 419.

yang lugas Syu'bah menarik substansi ayat ini ke dalam konteks sejarah politik rezim Orde Baru, khususnya berkaitan dengan tragedi pembunuhan dan fitnah, sebagaimana dapat kita rasakan dalam kutipan berikut ini.

> Di Indonesia, *kebuasan* pertama yang *kita* perbuat mungkin yang menimpa para warga PKI atau yang dituduh terlibat kudeta 30 September 1965, menyangkut jumlah yang sampai kini tidak terhitung. Di sebagian tempat, seperti Bali, tapi juga di Jawa, cara-cara *pembunuhan* (dan *siapa* yang dibunuh) menunjukkan kemerosotan moral derajat kemanusiaan.[78]

Dalam komunikasi Al-Qur'an, banyak pengertian yang lahir dan diberikan dari istilah "fitnah". Misalnya, diartikan sebagai cobaan, ujian, atau bencana. Bisa juga diartikan sebagai bencana kekafiran, seperti yang dimaknai oleh aṭ-Ṭabarī. Kekafiran juga disebut fitnah karena merupakan bencana yang mendatangkan kezaliman dan kekacauan, dan di situlah terdapat cobaan. Dalam konteks ini, Syu'bah mengaitkan ayat di atas dengan peristiwa pembunuhan aktivis PKI yang dilakukan rezim Orde Baru, setelah kudeta gagal pada 1 Oktober 1965, di mana PKI, baik secara organisatoris maupun individu, diklaim sebagai aktor di balik aksi kudeta tersebut. Syu'bah mengemukakan bahwa proses penangkapan para aktivis PKI yang dilakukan aparat penguasa pada era rezim Orde Baru sebagai tindakan "kebuasan" dan "kemerosotan derajat moral kemanusiaan". Di sini, Syu'bah dengan strategi identifikasi dan kategorisasi, menempatkan rezim Orde Baru sebagai aktor dari praktik kekerasan dan PKI sebagai korban.[79]

Pada entri "Keganasan dan Partai-partai" Syu'bah menguraikan kritikannya kembali perihal tindakan represif rezim Orde Baru. Topik tersebut ditulis sebagai penafsiran atas Q.S. al-An'ām [6]:

---

[78] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial-Politik,* cetakan 1 (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 129. Cetak miring dari Syu'bah Asa.

[79] Perlu disebutkan di sini bahwa dalam film G 30 S/PKI yang diproduksi oleh penguasa Orde Baru, sebagai proyek politik kepentingan, Syu'bah Asa ikut didapuk memerankan tokoh D.N. Aidit. Film yang dituduh sarat dengan rekayasa dan kepentingan rezim Orde Baru ini, sejak era reformasi tidak atau jarang lagi diputar, apalagi diwajibkan untuk ditonton masyarakat.

56. Ayat ini berbicara tentang azab Tuhan yang datang dari arah atas, dari bawah kaki, dan dari tengah-tengah.[80] Oleh Syu'bah, ayat tersebut dikaitkan dengan peristiwa pembunuhan terhadap orang-orang Aceh dalam operasi DOM. Cara ini dipakai Syu'bah sebagai media dalam mengkritik rezim Orde Baru.

> Dan bagaimana dengan *keganasan pembantaian*, yang dikatakan sampai 3.000 orang, dan perkosaan, seperti dituduhkan, yang dialami oleh *rakyat Aceh* selama periode penerapan status DOM (Daerah Operasi Militer) sampai 1998, yang lebih besar dibanding perkosaan yang konon menimpa 150-an wanita muda keturunan Cina—kalau memang betul—dalam revolusi pertengahan Mei 1998, yang sedang dicari bukti-bukti kebenarannya (hasil penyelidikan yang paling meyakinkan yang diungkapkan kemudian menyatakan bahwa dalam aksi-aksi penjarahan di sekitar tumbangnya Soeharto lebih seratus perempuan keturunan Cina mengalami pelecehan seksual, di antaranya sekitar 16 orang diperkosa). Bagaimana pula dengan keganasan yang diterima penduduk Irian Jaya, dan Timor Timur, di bawah status yang sama? Berapa jumlah korban di antara mereka?[81]

Peristiwa kekerasan yang terjadi dalam DOM di Aceh oleh Syu'bah dinarasikan secara terbuka dengan strategi identifikasi dan asimilasi. Strategi identifikasi dilakukan dalam bentuk pendeskripsian suatu peristiwa dan aktor yang terlibat di dalamnya dengan memberikan penjelasan dan sifat sebagai salah satu bentuk sugesti kepada pembaca. Hal ini terlihat ketika digunakan kata "keganasan pembantaian". Dua kata ini memberikan imaji kepada pembaca tentang kengerian pembunuhan yang terjadi. Adapun strategi asimilasi dalam kasus di atas dipraktikkan dengan mendeskripsikan aktor sosial dan korban dalam bingkai komunitas.

---

[80] Dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang disusun Tim Departemen Agama RI, tentang azab yang datang dari atas diberi contoh dengan hujan batu dan petir, adapun yang datang dari bawah dicontohkan dengan gempa bumi dan banjir. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggaraan Penerjemah Al-Qur'an, 1985), hlm. 197.

[81] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 174. Cetak miring dari Syu'bah Asa.

Pernyataan "rakyat Aceh dan penduduk Timor-Timur" merupakan suatu ungkapan yang memberikan makna secara kompleks terkait dengan korban dari praktik kekerasan dan kekejaman yang dilakukan rezim Orde Baru.

Kasus kekerasan di Aceh, dalam pemberitaan media massa, telah melalui permainan bahasa, dan militer telah membungkusnya ketika memberikan informasi tersebut kepada khalayak. Anehnya, media massa sering kali tanpa sadar mengutip sumber militer tersebut, sehingga mereka mengikuti dan mempropagandakan kasus Aceh versi militer yang cenderung menguntungkan militer. Dalam mengkomunikasikan peristiwa kekerasan yang terjadi dalam kasus Aceh, biasanya militer memakai kosa kata "kontak senjata", "baku tembak", sedangkan pihak GAM menggunakan istilah "pembantaian" dan "pembunuhan".[82]

Terkait isu di atas, narasi-narasi yang digunakan Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* tampak bahwa ia tidak terjebak pada permainan wacana yang dilakukan pihak pemerintah dan militer. Ketika menjelaskan Q.S. al-An'ām [6]: 65 di atas, Syu'bah menarasikan peristiwa DOM di Aceh sebagai satu contoh bentuk kekerasan yang dilakukan oleh rezim. Misalnya, kosakata "pembantaian" ia pakai untuk menggambarkan peristiwa pembunuhan di Aceh—kosakata yang sama digunakan oleh pihak GAM. Meletakkan kasus Aceh sebagai contoh dalam menjelaskan ayat di atas merupakan sikap tegas yang dipilih Syu'bah di dalam mengkritik praktik politik rezim Orde Baru.

Masih berkaitan dengan Q.S. al-An'ām [6]: 56. Syu'bah secara khusus mengkritik Presiden Soeharto, sebagai subjek, yang seringkali mencurigai aktivis Islam dan melakukan pengekangan-pengekangan atas kegiatan dakwah yang mereka lakukan. Dengan bahasa yang lugas, Syu'bah menarasikan kritiknya tersebut sebagaimana tampak dalam kutipan berikut ini.

> ... bukankah kita juga menerima keganasan politik rezim Soeharto, yang begitu curiga kepada Islam, yang sampai-sampai

---

[82] Melalui bahasa dan kosakata, terjadi pertarungan wacana. Terkait masalah ini, lihat penelitian Eriyanto tentang kasus Aceh selama tiga bulan (1 Mei - 31 Juli 1999) yang dikutipnya sendiri dan dijadikan contoh. Selengkapnya, lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media,* hlm. 143.

> mengakibatkan pengekangan kegiatan dakwah, pemaksaan undang-undang perkawinan yang sekular (yang gagal, karena diberontak), keharusan memperoleh izin atau menyerahkan teks resmi sebelum khutbah atau ceramah, pelarangan gerak mubalig antardaerah, aktivitas intel sampai ke dalam masjid, pemancingan radikalitas atau pematangan situasi ("Komando Jihad", kasus Tanjung Priok, Lampung, dan seterusnya), dan bentuk-bentuk rekayasa lain, dan akhirnya penangkapan dan penjeblosan ke bui (dengan penyiksaan) banyak sekali aktivis Islam?[83]

Kutipan di atas memperlihatkan kepada kita di mana rezim Orde Baru dan Presiden Soeharto ditampilkan oleh Syu'bah sebagai aktor, yang karena agenda kepentingan politik, ia memosisikan diri berhadap-hadapan dengan kepentingan dan gerakan dakwah umat Islam. Situasi semacam ini, oleh Syu'bah ditarik dalam konteks ayat di atas untuk menjelaskan tentang pengertian azab yang muncul dari atas. Di sini, Syu'bah memaknai ayat tersebut secara simbolik. Maksudnya, azab dari atas tersebut datang dari penguasa rezim Orde Baru—sebagai subjek yang secara sosial politik berada di posisi atas—yang berbuat zalim dan represif.

Dalam konstruksi wacana, dalam kasus ini, Syu'bah melakukan praktik inklusi dengan memakai strategi identifikasi, abstraksi, dan kategorisasi terhadap rezim Orde Baru. Penyebutan istilah "Orde Baru" dan "Soeharto", bukan "kekuasaan" atau "pemerintah", merupakan praktik identifikasi atas rezim Orde Baru sebagai aktor kekuasaan yang zalim. Perincian berbagai pengekangan yang dilakukan rezim Orde Baru atas kebebasan umat Islam merupakan bentuk abstraksi yang membangun wacana tentang begitu banyak penindasan yang dilakukan rezim Orde Baru terhadap umat Islam. Demikian pula, penyebutan sederet karakter politik rezim Orde Baru—seperti keganasan politik rezim Soeharto, pengekangan kegiatan dakwah, pemaksaan undang-undang, pelarangan gerak mubalig antardaerah, aktivitas intel sampai ke dalam masjid, dan penjeblosan ke bui—merupakan strategi kategorisasi yang

[83] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 173.

dilakukan Syu'bah. Di sini ia tidak hanya menguraikan maksud suatu ayat dalam satu konteks isu, tetapi sekaligus bergerak melakukan kritik terhadap politik rezim Orde Baru yang represif dan memasung kebebasan rakyat.

Pada topik penegakan keadilan, kritik atas rezim Orde Baru dilakukan Syu'bah dengan memakai strategi indeterminasi, yaitu menyebut dengan tegas aktor-aktor yang terlibat dalam suatu peristiwa. Ketika menguraikan Q.S. an-Nisā' [4]: 59-60, yaitu ayat tentang pemenuhan amanah dan penegakan keadilan hukum, ia menjelaskan empat kecenderungan yang merusak proses keadilan hukum, yaitu: godaan rekayasa, meletakkan kekuasaan kehakiman di bawah eksekutif, penyakit suap di lembaga peradilan, dan kesaksian palsu. Ketika menjelaskan masalah rekayasa hukum, ia menampilkan kasus pembunuhan wartawan harian *Bernas*, Fuad Muhammad Syafruddin, dengan menyebutkan aktor-aktor yang terlibat.[84]

Dalam sebuah pemberitaan, sering kali aktor atau peristiwa disebutkan secara jelas, tetapi seringkali pula tidak jelas atau anonim. Anonimitas, dalam media massa, bisa terjadi karena wartawan belum memperoleh bukti yang cukup, sehingga dipilih menulis dengan menyebut sumber secara anonim, tetapi juga bisa terjadi karena ada ketakutan dalam diri wartawan bila aktor tersebut disebutkan dalam narasi berita.[85] Terkait kasus pembunuhan wartawan Udin, Syu'bah memaparkan kasus tersebut sebagai peristiwa penuh rekayasa dan secara terbuka ia mengungkapkan aktor-aktor yang terlibat di dalamnya dengan narasi yang lugas: "wartawan Udin dibunuh karena tulisan-tulisannya yang mengkritik pemerintah Bantul, ketika itu Sri Roso Sudarmo sebagai bupati." Tiga subjek ini penting dalam peristiwa tersebut: Udin sebagai wartawan, Sri Roso Sudarmo sebagai bupati, dan Dwi Sumadji yang dipaksa berperan sebagai tersangka.

Kritik yang lain dilakukan Syu'bah berkaitan dengan isu korupsi dan suap. Kritik ini ia lakukan ketika menguraikan Q.S. al-Baqarah [2]: 183. Ayat ini berbicara tentang kewajiban dan tujuan ibadah puasa Ramadan. Oleh Syu'bah pesan yang terkandung dalam ayat tersebut dikaitkan dengan kasus korupsi dan suap yang menggurita

[84] *Ibid.,* hlm. 59.
[85] *Ibid.,* hlm. 186.

dalam politik rezim Orde Baru.

> Lihatlah: untuk bisa mendapat pekerjaan di instansi mana pun, termasuk menjadi guru, juga guru agama, diperlukan sogok! Juga untuk naik pangkat atau jabatan! Juga untuk menyelesaikan kasus anak yang ditabrak lari! Untuk "mengimbangi" pihak yang merampas harta kita, yang sudah lebih dulu memberi sogok! Untuk bisa mendapat KTP tepat waktu, atau surat izin yang menyangkut suatu usaha, atau keterangan bebas! Bahkan untuk bisa mendapat tiket kereta api kelas "eksekutif", di sebuah kota kabupaten, khususnya di hari-hari libur, yang selalu sudah disediakan untuk orang-orang kaya "langganan". Bahkan untuk dilayani dengan baik ketika membayar pajak pun harus nyogok! Bahkan bantuan pembangunan masjid dipotong—dengan "persetujuan" panitia. Bahkan di sekitar pemberangkatan jamaah haji mulai tercium aroma sogok. Sementara itu kasus-kasus manipulasi dan perampasan tanah, dengan korban selalu mereka yang lebih lemah, atau yang tak tahu "syarat permainan" (surat-surat, dan sogok), terjadi dengan si perampas hak, yang dirampas haknya, calo tanahnya, lurahnya, camatnya, notarisnya, semuanya haji! Sogok, sogok, sogok![86]

Praktik korupsi dan suap, dalam berbagai bentuk dan modus yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru, dipaparkan Syu'bah dengan strategi objektivasi. Praktik objektivasi ini bukan sekadar memberikan citra, baik atau buruk, tetapi juga untuk menegaskan tentang ruang lingkup peristiwa dan frekuensi sebuah peristiwa terjadi, sehingga pembaca akan memperoleh gambaran yang jelas dari wacana yang dibangun oleh penafsir. Melalui teks tafsir, Syu'bah mengkonstruksi bahasa bukan sekadar sebagai alat komunikasi, tetapi sekaligus sebagai alat pewacanaan terhadap peristiwa dan aktor yang terlibat di dalamnya. Melalui teks tafsir, Syu'bah juga bergerak melakukan perlawanan atas wacana arus utama yang dibangun rezim Orde Baru dengan cara mengkonstruksi wacana-wacana yang terpinggirkan sebagai akibat dari dominasi kekuasaan rezim Orde Baru.

---

[86] *Ibid.,* hlm. 83.

Strategi serupa dipakai Didin dalam *Tafsir al-Hijri*. Konteks masalah yang dia bicarakan meliputi kasus korupsi, ketidakadilan hukum, dan kebijakan ekonomi yang menyengsarakan rakyat. Kritik atas praktik korupsi dinarasikan Didin ketika ia menjelaskan maksud Q.S. al-Mā'idah [5]: 11-14 (ayat yang berbicara tentang pertolongan Allah bagi orang yang berjuang di jalan-Nya) dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 18-19 (ayat yang berbicara tentang kemungkaran sebagai penyebab datangnya azab Allah). Dalam kasus ayat ini, Didin mengeksplorasi kasus korupsi dengan bahasa yang lugas.

> Di negeri kita saja bisa disaksikan bagaimana meratanya korupsi dan kolusi yang dilakukan dalam waktu yang cukup lama, sehingga akhirnya dianggap sebagai suatu hal yang wajar. Sebaliknya, seorang yang berusaha untuk menjauhkan diri dari sistem ini dan berusaha untuk jujur, dinilai aneh dan tidak wajar.[87]

Dari kutipan di atas, kita bisa mengerti strategi yang dipakai Didin dalam membicarakan praktik korupsi. Di situ, dia menyertakan identitas dimensi ruang di mana korupsi terjadi. Kalimat "di negeri kita" dalam kutipan di atas sesungguhnya menunjuk pada konteks Indonesia dan dalam konteks subjek, hal ini secara implisit diarahkan kepada rezim Orde Baru. Lebih dari itu, Didin mengemukakan bahwa praktik ketidakadilan dan korupsi yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru tidak lagi sebagai persoalan personal yang bersifat kasuistis, tetapi telah menjadi kebiasaan dan bahkan dianggap sebagai hal wajar. Kejujuran dianggap aneh dan kuno serta akhlak tidak mempunyai tempat dalam pergaulan masyarakat dan pemerintahan. Narasi-narasi yang dibangun Didin dalam kasus ini memberikan isyarat kepada kita bahwa kritik terhadap rezim Orde Baru yang korup dan tidak adil merupakan wacana yang dia kontestasikan dan mendorong penegakan keadilan dan pemberantasan korupsi merupakan pekerjaan yang niscaya serta harus didukung oleh seluruh lapisan masyarakat Indonesia.

Masih terkait pada topik penegakan keadilan, Didin dalam *Tafsir al-Hijri* mengkritik rezim Orde Baru ketika ia menafsirkan Q.S. al-

---

[87] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah,* cetakan 1 (Jakarta: Kalimah, 2001), hlm. 34 dan 45.

Mā'idah [5]: 8 dan Q.S. an-Nisā' [4]: 135. Keadilan dalam konteks kedua ayat ini, titik tekannya pada persoalan hubungan subjek dan objek keadilan. Terkait penafsiran atas kedua ayat itu, Didin memasukkan konteks-konteks ruang di mana keadilan mesti ditegakkan, seperti konteks sistem politik dan ekonomi yang dibangun. Ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8, Didin menulis sebagai berikut:

> Kita saksikan bahwa dalam bidang ekonomi, misalnya, kemiskinan atau kelaparan yang menimpa masyarakat bukan semata-mata karena faktor sumber daya alam atau faktor kultural, tetapi lebih disebabkan oleh adanya ketidakadilan dalam sistem ekonomi yang diterapkan suatu pemerintahan.[88]

Pernyataan serupa ia kemukakan ketika menguraikan Q.S. an-Nisā' [4]: 135. Bahkan, dalam kasus ayat yang terakhir ini, sebagai pemegang otoritas kebijakan, oleh Didin, pemerintah dinarasikan dengan tegas dan lugas sebagai aktor yang berperan utama di dalam proses penegakan keadilan ekonomi. Para cukong dan pengusaha yang ingin memperoleh keuntungan melimpah dari bisnis dan usaha mereka, seringkali tidak bisa dilepaskan dari permainannya dengan penguasa.

> Biasanya orang-orang kaya berdekatan dengan penguasa, dengan struktur kekuasaan, lalu memanfaatkan berbagai kesempatan dan celah-celah untuk memperkaya diri dan memupuk keuntungan sebanyak-banyaknya sampai pada sektor-sektor yang menjadi hajat hidup orang banyak.[89]

Dua narasi yang dibangun Didin di atas memberikan pemahaman bahwa penegakan keadilan tidak hanya dikaitkan dengan lembaga hukum, tetapi juga eksistensi penguasa, orang kaya, dan hubungan antardua subjek tersebut, serta sistem keadilan yang dibangun. Penyebutan subjek-subjek tersebut sebagai bentuk diskursif bahwa penegakan keadilan hakikatnya berkaitan dengan peran subjek-

---

[88] *Ibid.,* hlm. 23-24 dan 173.

[89] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa',* cetakan 1 (Jakarta: Kalimah, 2000), hlm. 172.

subjek tersebut serta adanya keberanian dan kehendak yang kuat dari rezim dalam menciptakan sistem dan regulasi yang berkeadilan dan berkeadaban.

Struktur wacana yang dibangun Didin dalam kasus ini adalah bahwa krisis yang melanda Indonesia pada pertengahan 1990-an penyebabnya bukan semata-mata faktor eksternal, berupa krisis ekonomi yang melanda negara-negara di Asia, tetapi juga faktor internal, yaitu fondasi perekonomian Indonesia sangat rapuh dan sistem perekonomian yang dibangun oleh rezim Orde Baru tidak didesain untuk kesejahteraan rakyat secara merata.

Karya tafsir ketiga yang oleh penulisnya dijadikan ruang untuk mengkritik rezim Orde Baru adalah *Ayat Suci dalam Renungan*. Dalam tafsir ini, praktik korupsi, ketidakadilan, dan rezim yang otoriter merupakan isu yang dikontestasikan. Terkait dengan praktik korupsi dan suap, Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan* mengkontestasikannya dengan memakai strategi abstraksi. Subjek, peristiwa, dan objek yang terlibat dalam praktik korupsi dan suap diabstraksikan, sehingga secara diskursif memberikan kesan kepada pembaca bahwa praktik korupsi tersebut telah akut dan berkarat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Sikap kritis ini diekspresikan Hasim ketika menjelaskan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 4.[90]

> Dan semua akan diperhitungkan pada *yaum al-ḥisāb*. Main sogok sana-sini, dan mengeluarkan imbalan kepada para penasehat hukum sehingga menghabiskan hampir satu milyar, sesungguhnya hanya menipu diri sendiri, walaupun di dunia bisa bebas dari segala tuduhan, kelak di alam akhirat pasti akan merasakan pahit getirnya. Lebih baik cepat-cepat bertaubat dan melaksanakan hijrah qalbiyah.[91]

Pada konteks yang lain, kasus korupsi yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru oleh Hasim diabstraksikan dengan menonjolkan

[90] Ayat ini berisi tentang pembicaraan rahasia yang dilakukan oleh masyarakat Mekah menanggapi gerakan Nabi Muhammad saw. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa Allah mendengar dan mengetahui percakapan segala hal yang ada di langit dan di bumi.

[91] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* cetakan1 (Bandung: Pustaka, 2007), juz 17, hlm. 7.

pada aspek ambiguitas pelakunya. Dengan strategi semacam ini, kritik serupa dia kemukakan ketika menjelaskan Q.S. Banī Isrā'īl [17]: 18.[92] Di sini, aktor yang menjadi sasaran kritik diabstraksikan dengan istilah "kaum koruptor". Kata ini memberikan kesan bahwa secara diskursif praktik korupsi telah bergerak secara massif dalam jaringan kekuasaan rezim Orde Baru dan secara psikologis pelakunya mengalami sakit jiwa di mana kepribadiannya terbelah.

Kritik yang lebih tegas dan lugas, dilakukan Hasim ketika ia menjelaskan Q.S. al-Fajr [89]: 19. Ayat ini berbicara tentang sikap orang-orang yang mencampuradukkan hal-hal yang halal dan haram. Oleh Hasim, maksud ayat ini ditarik ke dalam konteks politik rezim Orde Baru, yang menurutnya lekat dengan praktik korupsi dan nepotisme. Dengan narasi yang lugas ia mengemukakan kritiknya tersebut sebagaimana tampak dalam kutipan berikut.

> Contohnya negara (kita) merdeka yakni yang bebas dari cengkraman kaum penjajah adalah warisan dari para pahlawan bangsa yang telah mengorbankan segala-galanya. Bila kita yang menduduki kursi empuk berbuat semau gue, berkolusi dengan konglomerat domestik dan asing menguras kekayaan di muka dan di dalam perut bumi dengan loba dan tamak, ini termasuk salah satu keserakahan yang disinyalir dari ayat 19 di atas, yang perlu kita hentikan segera agar selamat di dunia dan akhirat.[93]

Pada narasi di atas, Hasim memakai strategi identifikasi untuk mengkontestasikan perilaku rezim Orde Baru yang korup. Di sini, rezim Orde Baru dikontestasikan dengan identitas dan ajektif yang negatif, yaitu "berkolusi dengan konglomerat dan mengeksploitasi kekayaan bumi untuk kepentingan segelintir elite". Strategi identifikasi semacam ini, di samping memberikan asosiasi negatif terhadap rezim Orde Baru, juga sekaligus dia pakai sebagai ruang untuk mengkritik perilaku rezim Orde Baru yang buruk dan negatif tersebut.[94]

---

[92] *Ibid.,* jilid 15, hlm. 39.

[93] *Ibid.,* jilid 30, hlm. 230.

[94] Kritik serupa dikemukakan Moh. E. Hasim ketika menguraikan Q.S. al-Kahfi [18]: 6. Ayat ini berkaitan dengan para tokoh musyrik Mekah yang membantah

Selain kasus korupsi, Hasim juga mengkritik sikap otoriter dan dominasi rezim Orde Baru. Kontestasi terkait kasus ini dia lakukan ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8. Ayat ini berbicara tentang keharusan menegakkan keadilan meskipun berkaitan dengan orang yang dibenci. Makna ayat ini oleh Hasim kemudian ditarik dalam konteks politik rezim Orde Baru dengan mengidentifikasi sikap penguasa yang pongah. Kasus-kasus tentang penundukan terhadap suara kritis dikemukakan sebagai salah satu contoh sikap otoriter penguasa. Dengan strategi abstraksi, Hasim memberikan kesan kepada pembaca bahwa sikap otoriter rezim Orde Baru sudah akut, sebagaimana terlihat dalam kutipan berikut.

> .... misalnya orang yang berbicara berdasarkan fakta dan data dimasukkan penjara karena mengkritik golongan mayoritas yang berkuasa, sedangkan rekuisator yang dikemukakan jaksa atas koruptor kelas kakap ditolak mentah-mentah. Dan tertuduh dinyatakan bebas murni.[95]

Dalam konteks ayat yang lain, ia mengkritik kepongahan para politisi rezim Orde Baru yang ketika ingin meraih kekuasaan mudah memberikan janji-janji manis, tetapi saat kedudukan dan kekuasaan diperoleh, janji-janji tersebut dengan mudah dicampakkan. Kasus semacam ini dikontestasikan Hasim ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 13. Ayat ini mengisahkan tentang umat Bani Israil pada era Nabi Isa as. yang berjanji akan taat kepada Allah, tetapi kebanyakan dari mereka mengingkarinya.[96] Perilaku yang demikian oleh Hasim ditarik dalam konteks politik rezim Orde Baru untuk mengungkapkan karakter buruk para politisi.

> Mengobral janji dengan inti yang menjadi dambaan masyarakat, seperti demokrasi, kesejahteraan rakyat, dan lain-lain yang

---

Nabi saw. mengenai petunjuk yang tercantum dalam Al-Qur'an. Nasihat-nasihat Nabi mereka tolak dan mereka membalasnya dengan kepongahan. Makna ayat yang demikian itu oleh Hasim ditarik ke dalam ruang sosial-politik rezim Orde Baru. Dalam konteks ini Hasim mengkontestasikan wajah rezim Orde Baru dengan strategi identifikasi praktik korupsi dan pertarungan memperebutkan kedudukan dan kekuasaan. Lihat *ibid.*, jilid 15, hlm. 249.

[95] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 6, hlm. 163.

[96] Muḥammad ibn Sulaimān bin Zakariā, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān,* jilid 1, hlm. 258.

> menggiurkan air liur. Tetapi setelah mereka menduduki kursi empuk, lupa kacang akan kulitnya, serakah dan sadis, tanah garapan rakyat kecil dirampas dengan kekerasan, harta negara disulap menjadi milik pribadi. Rakyat bungkam seribu bahasa karena siapa yang berani buka suara pasti akan perlaya. Namun sakit hati tak mungkin hilang, mereka berdoa kepada Yang Maha Esa supaya para durjana itu dilaknat sesuai dengan dosanya.[97]

Dalam narasi di atas, Hasim memberikan gambaran tentang keburukan perilaku politisi dengan strategi kategorisasi sebagai basis struktur wacana. Strategi kategorisasi digunakan dengan memberikan identitas-identitas kepada politisi sebagai aktor sosial. Pejabat dan politisi sebagai aktor yang dikritik Hasim di atas dikategorisasikan dengan berbagai atribut, sifat dan tindakan-tindakan, yaitu: pada saat kampanye memakai identitas-identitas keagamaan, setelah duduk di kursi kekuasaan menjadi aktor politik yang serakah, sadis, korup, dan menindas rakyat. Kategorisasi semacam ini menciptakan asosiasi dan ingatan sosial bagi pembaca bahwa para politisi tersebut identik dengan perilaku yang tidak bermoral.

Dalam konteks yang lain, Hasim kembali mengkritik perilaku para politisi yang tidak tahu malu. Sifat tidak tahu malu ini diacukan pada perilaku mereka yang tidak bersedia mengakui kesalahan yang mereka lakukan. Kritik ini dikemukakan Hasim ketika menjelaskan kalimat *fī al-dunyā ḥizyun wa lahum fī al-ākhirah aẓāb 'adhīm* dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 41.

> Sudah mengkorup harta negara dan menganiaya kaum duafa di luar batas, serta tersaksi oleh manusia sejagat raya tetap mengaku tidak bersalah, dalam hatinya tidak ada lintasan keinginan untuk bertaubat. Orang semacam ini walaupun tadinya pemegang tampuk kekuasaan, benar-benar akan kehilangan kewibawaan secara total, terjerembab ke dalam keranjang sampah. Hina, sungguh hina walaupun disembunyikan di balik bibir bersenyum simpul.[98]

---

[97] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 6, hlm. 182-3.

[98] *Ibid.,* jilid 6, hlm. 275.

Dalam kasus di atas, Hasim memakai strategi abstraksi untuk mengkritik para politisi era rezim Orde Baru. Ia tidak menunjuk subjek atau nama tertentu, tetapi narasi tersebut lebih mengkontestasikan perilaku para politisi yang tidak bermoral. Cara abstraksi semacam ini, memberikan asosiasi kepada audien tentang citra buruk para penguasa dan wakil rakyat.

Terdapat kasus-kasus lain yang secara serius dikontestasikan para penafsir di era rezim Orde Baru. Misalnya, kebijakan Porkas dan SDSB, peran perempuan dalam pembangunan, dan kebijakan Keluarga Berencana. Kasus Porkas oleh Hasim dikritik sebagai kebijakan yang tidak didasarkan pada pengetahuan yang memadai mengenai hal-hal yang haram serta tidak mengerti akibat-akibat negatif yang ditimbulkan, baik dari segi sosial maupun mental di masyarakat. [99] Isu perempuan di era rezim Orde Baru oleh Zaitunah dikritik karena pemerintah belum secara tegas meletakkan kemitrasetaraan peran perempuan dan laki-laki.[100] Adapun berkaitan dengan program KB, dikritik oleh Misbah dalam *al-Iklīl* dengan alasan program ini akan melemahkan mental umat Islam dan mereka menjadi tidak percaya dengan jaminan kehidupan yang dijanjikan Tuhan.[101]

Dari keseluruhan analisis di atas terlihat bahwa tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru bukan sekadar memahami gagasan Tuhan dalam setiap ayat yang ditafsirkan, tetapi pada saat yang sama penafsir membangun kesadaran kritis atas masalah-masalah sosial politik yang terjadi di era rezim Orde Baru. Sistem bahasa yang dipilih, sebagai salah satu strategi wacana, dalam tafsir-tafsir di atas bukan sekadar untuk memberikan asosiasi-asosiasi kepada

---

[99] Kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru yang kontroversial dan merugikan rakyat juga menjadi objek kritik dalam *Ayat Suci dalam Renungan*. Misalnya terkait dengan soal Porkas dan SDSB yang pernah menimbulkan polemik di tengah-tengah umat Islam. Ketika menguraikan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71, ayat yang berbicara tentang larangan mencampuradukkan hal-hal yang halal dan haram, Hasim menyinggung kebijakan pemerintah Orde Baru dalam menggalang dana melalui program Porkas tersebut. Lihat *ibid.,* jilid 3, hlm. 338. Pada konteks ayat yang lain, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 219, masalah kebijakan Porkas ini disinggung kembali oleh Moh. E. Hasim, tetapi fokusnya diarahkan pada masalah akibat negatif yang timbul dari kebijakan tersebut. *Ibid.,* jilid 2, hlm. 274.

[100] Lihat Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian,* khususnya bab 4 tentang konsep kemitrasejajaran yang dibangun dalam politik rezim Orde Baru, hlm. 91-123.

[101] Lihat Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl,* juz 20, hlm. 3370, ketika menafsirkan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 4.

pembaca terkait perilaku penguasa, politikus, kebijakan, dan sistem pemerintahan yang terjadi di era rezim Orde Baru. Lebih dari itu, sebagai sebuah teks, tafsir Al-Qur'an di sini tidak sekadar sebagai praktik pemahaman teks Al-Qur'an, tetapi juga praktik analisis kritis atas peristiwa-peristiwa sosial politik dan sekaligus mengkritik beragam ketimpangan yang terjadi. Kenyataan ini tentu bukan sekadar hal yang kebetulan, melainkan sebagai suatu sikap yang telah dipilih. Dan pilihan-pilihan itu digerakkan oleh relasi-relasi dari berbagai unsur yang menjadi ruang habitus penafsir, baik secara sosial politik maupun psikologis.

B. Faktor-Faktor Penopang Terbentuknya Perspektif Tafsir Al-Qur'an

Terbentuknya keragaman perspektif tafsir Al-Qur'an di atas tidak bisa dilepaskan dari dua faktor utama, yaitu faktor yang bersifat internal dan eksternal. Faktor internal adalah faktor yang berkaitan dengan tafsir dan penafsir. Faktor-faktor ini mencakup genealogi keilmuan penafsir, paradigma tafsir, serta peran dan basis sosial politik penafsir. Adapun faktor eksternal merupakan faktor yang berkaitan dengan hal-hal di luar tafsir dan penafsir. Faktor ini mencakup perihal yang berkaitan dengan audien tafsir, sejarah sosial politik penulisan dan publikasi tafsir, dan dinamika sosial politik rezim Orde Baru ketika tafsir tersebut dipublikasikan.

Beragam faktor di atas tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait dan saling memengaruhi. Oleh karena itu, satu faktor yang sama tidak serta-merta membentuk perspektif tafsir yang sama. Dengan demikian, beragam unsur dari dua jenis faktor di atas serta hubungan-hubungan antarunsur tersebut, dalam uraian berikut menjadi fokus utama.

1. Paradigma Tafsir Teosentris-Tekstual, Audien Elite Kekuasaan, dan Politik Otosensor: Penopang Utama Perspektif Tafsir Bungkam

Pada era rezim Orde Baru tafsir-tafsir yang analisisnya tidak mengaitkan teks Al-Qur'an dengan konteks problem sosial dan politik di era rezim Orde Baru, sebagaimana telah diuraikan di atas,

secara umum disebabkan oleh tiga faktor utama. Pertama, faktor yang berkaitan dengan paradigma tafsir yang digunakan. Paradigma tafsir yang dimaksud di sini adalah kerangka dasar dalam praktik penafsiran yang di dalamnya terdapat asumsi dasar, atau anggapan dasar, dan metode penafsiran.[102]

Secara umum, di era rezim Orde Baru, tafsir-tafsir yang analisisnya tidak mengaitkan secara terbuka dengan realitas sosial dan praktik politik rezim Orde Baru ditulis dengan paradigma tafsir teosentris-tekstual. Yakni penafsiran yang bersifat metafisik, abstrak, tidak menyentuh pada hal-hal yang konkret, dan biasanya bersifat transhistoris. Dalam konteks paradigma tafsir semacam ini, teks Al-Qur'an diposisikan sebagai pusat dan unsur yang dominan, sedangkan konteks dan sejarah sosial politik ketika tafsir ditulis tidak menjadi unsur yang mesti dibaca dan ditafsirkan. Dengan demikian, kajian-kajian yang dilakukan tidak diarahkan pada problem-problem yang bersifat historis, konkret, dan konteks kekinian.

Dalam paradigma tafsir teosentris-tekstual, analisis rasional digunakan sebatas untuk menjelaskan makna-makna kebahasaan yang lahir dari konteks hubungan antarayat dan antarsūrah. Logika dipakai untuk membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan dan manusia serta hubungan keduanya, tetapi bersifat abstrak, tidak konkret, serta dipakai untuk menjelaskan keabsahan sebuah riwayat (*ma'śūr*). Data-data riwayat menjadi dasar utama yang dirujuk dalam rangka memberikan makna suatu ayat, tetapi tidak dikaitkan dengan problem sosial kemanusiaan ketika suatu ayat diturunkan dan atau ketika praktik tafsir tersebut dilakukan. Teks Al-Qur'an diposisikan sebagai objek, sementara realitas kehidupan sosial dan keberadaan penafsir tidak diposisikan sebagai objek yang secara bersama-sama mesti dipahami.[103]

---

[102] Terkait pengertian paradigma dalam ilmu pengetahuan pertama kali digunakan oleh Thomas Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* yang diterbitkan pada 1945. Lihat juga Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pemetaan", Makalah Pelatihan yang disampaikan dalam Pelatihan Metodologi Penelitian yang diselenggarakan kerjasama Diktis dan CRCS UGM, Yogyakarta, 12 Februari-10 Maret 2007. Dalam konteks tradisi kajian tafsir Al-Qur'an, lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

[103] Abdul Mustaqim menyebut nalar tafsir seperti ini dengan istilah quasi-kritis yang menurutnya muncul pada era Nabi Muhammad, Sahabat, dan Tabi'in yang ia

Paradigma tafsir semacam ini secara umum dapat kita lihat pada *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an* karya Bahtiar Surin, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Departemen Agama RI, *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry, *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash* karya Muchtar Yusuf Usman, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an* karya Moh. Rifa'i, dan *al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda* karya Mhd. Romli. Ketika membahas berbagai ayat yang secara substansial berkaitan dengan masalah kemanusiaan, hak asasi manusia, penegakan keadilan, serta berbagai kebijakan politik yang lain, para penulis tafsir ini tidak memperbincangkan isu-isu tersebut secara terbuka dan kritis serta tidak mengaitkannya dengan sejarah dan realitas sosial politik yang mereka hadapi.

Kedua, perspektif tafsir bungkam terjadi karena juga dipengaruhi oleh basis audien tafsir. Faktor yang kedua ini, salingkait dengan faktor yang pertama di atas. Karena faktor basis sosial audien ini tidak bisa berdiri sendiri. Misalnya, Jalaluddin Rakhmat, dengan konteks pembaca dan audien yang luas, menulis *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an.* Tafsir ini berasal dari artikel tafsir yang ditulis secara serial di harian *Republika.* Dari aspek pemberitaan, media massa biasanya dituntut untuk berbicara tentang hal-hal yang bersifat aktual dan kontekstual, kekinian, serta kritis. Dan Jalal, ketika itu, dikenal sebagai kolomnis yang kritis terhadap rezim Orde Baru.[104] Tetapi, karena tafsir ini ditulis dengan semata-mata bertumpu pada data-data riwayat (*ma'śūr*) dan tanpa memakai analisis sosial kritis, maka problem sosial politik di Indonesia tidak menjadi bagian objek dan arena yang mesti ia pahami. Ujungnya, analisis yang dipakai bersifat teosentris-tekstual. Hal ini terjadi, karena tafsir *Pesan Moral Al-Qur'an* tersebut ditulis sebatas sebagai senarai yang menuturkan kembali kisah-kisah di masa lalu yang menjadi latar di mana suatu ayat diturunkan Tuhan.

Hal serupa dilakukan Quraish dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim.* Tafsir ini, berasal dari artikel tafsir yang dipublikasikan secara

---

sebut sebagai era formatif. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* hlm. 34-5.

[104] Kekritisan Jalal terhadap kekuasaan bisa dilihat pada sejumlah buku yang dia tulis, misalnya, Jalaluddin Rakhmat, *Reformasi Sufistik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998); Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandug: Mizan, 1993); Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus* (Bandung: Mizan, 1993).

serial di majalah *Amanah.* Ia memiliki audien dan pembaca yang luas dengan keragaman konteks dan latar sosial politik yang terjadi. Tetapi, karena analisis kebahasaan dan konteks urutan sūrah dipilih sebagai alat analisis, maka di dalam tafsir ini menjadi sepi dari perbincangan isu-isu sosial politik dan kasus-kasus yang terjadi di masa itu. Jenis pendekatan dan metode tafsir yang dipilih di atas, dalam kasus tafsir yang ditulis Quraish ini, merupakan faktor utama di mana isu sosial, politik, dan kemanusiaan tidak menjadi bagian dari medan hermeneutik.

Tafsir-tafsir yang ditulis sebagai tugas akademik atau kesarjanaan—dalam bentuk skripsi, tesis, ataupun disertasi—secara umum, di dalamnya juga tidak terjadi perbincangan secara terbuka tentang isu sosial politik, apalagi berkaitan dengan kebijakan politik rezim Orde Baru. Hal ini terjadi, karena topik-topik yang dibicarakan dalam tafsir jenis ini secara umum tidak berkaitan langsung dengan isu politik di atas, tetapi lebih banyak pada konteks teologi, seperti makna kufr, perbuatan manusia, kebebasan manusia, dan cinta. Satu perkecualian terjadi pada *Tafsir Kebencian.* Zaitunah dalam tafsir ini melakukan praktik diskursif atas usaha-usaha rezim Orde Baru dalam hal kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan. Di sini, Zaitunah mengkritik kebijakan rezim Orde Baru yang ketika menyusun GBHN masih bias dengan kepentingan laki-laki.

Tafsir-tafsir yang berasal dari tugas kesarjanaan di atas, secara konseptual analisisnya bertumpu pada paradigma filosofis, narasinya bersifat abstrak, serta tidak mengaitkannya secara tegas pada isu sosial politik dan kebangsaan. Hal yang sama terjadi pula pada tafsir-tafsir yang ditulis dengan tujuan sebagai bahan pengajaran di Perguruan Tinggi, seperti *Tafsir Ayat-Ayat Ibadah* karya Abdurrachim dan Fathoni dan *Tafsir Ayat Ahkam* karya Nasikun.

Faktor ketiga yang menjadi penopang terbentuknya perspektif tafsir bungkam adalah politik otosensor. Politik otosensor merupakan kesadaran subjek dalam menulis dan menjelaskan sesuatu dengan mensensor dan mengeksklusikan suatu peristiwa, kejadian, dan makna-makna tertentu dari pembicaraan. Hal ini terjadi, karena penulis merasa diawasi dan dikendalikan oleh kekuasaan di luar dirinya. Dalam teori panoptik, kepatuhan kepada kekuasaan mula-mula dibangun dengan sistem pengawasan yang dilakukan oleh

kekuasaan secara diskontinu, tetapi efeknya permanen dan kontinu, sehingga kekuasaan yang sempurna tidak membutuhkan aktualitas dalam pelaksanaannya.[105]

Terkait dengan tafsir Al-Qur'an, politik otosensor terjadi pada saat penafsir, sebagai subjek, menjelaskan masalah-masalah yang berkaitan dengan kepentingan rezim yang bila dibicarakan dianggap dapat mengganggu eksistensi dan kepentingan politik rezim. Di sinilah penafsir melakukan politik otosensor, karena selalu merasa diawasi dan dikendalikan oleh penguasa. Model penjinakan dan kepatuhan yang demikian lazim dipraktikkan rezim Orde Baru dalam rangka menjaga dan memperkuat kekuasaannya. Salah satu contoh, para redaktur media massa sering kali melakukan otosensor yang berlebihan bila menyangkut isu politik dan kekuasaan, bukan karena mereka terus diawasi, melainkan dalam satu kasus, rezim melakukan tekanan dan ancaman. Para aktivis yang menjalankan fungsi pengawasan dan kritik terhadap kekuasaan diberi label subversif atau dituduh melakukan tindakan makar, sehingga tanpa ada kontrol yang kontinu dari kekuasaan, kata "subversif" telah menjadi terma yang menakutkan sehingga mampu mengendalikan kesadaran para pekerja media.[106]

Dalam struktur kekuasaan politik rezim Orde Baru, kepatuhan menjadi arena utama di mana setiap individu dijadikan pasrah di hadapan penguasa. Penjinakan birokrasi untuk membangun stabilitas politik dan penyeragaman pandangan politik merupakan rangkaian strategi bagaimana kekuasaan, tanpa harus melalui tindakan fisik, memaksa orang untuk patuh. Strategi politik panoptik tersebut merupakan sistem ketika hubungan kekuasaan menjadi total dan tidak bersifat fisik. Kehadiran fisik atau pengawasan cukup dilakukan sekali, selanjutnya tujuan pembentukan masyarakat yang patuh bisa dicapai.

Dalam perspektif ekonomi, kepatuhan yang dibangun dengan metode panoptik ini membuat pelaksanaan kekuasaan lebih murah

---

[105] Tentang penjelasan politik otosensor ini, baca Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault", dalam *Basis,* Nomor 01-02, Tahun Ke-51, Januari-Pebruari 2002, hlm. 14-15.

[106] *Ibid.*

dan dari segi politik merupakan bentuk kontrol yang tidak kelihatan. Di sepanjang kekuasaannya, rezim Orde Baru berhasil mengontrol masyarakat, bukan sekadar untuk disiplin dan patuh kepada rezim atas nama sebagai warga negara yang baik. Lebih jauh, ia juga telah mampu mengendalikan pemikiran dan gagasan untuk tunduk di bawah bayang-bayang ideologi penguasa.

Faktor jenis ketiga dari perspektif tafsir bungkam ini terdapat pada *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab dan *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya M. Dawam Rahardjo. Dua tafsir ini, sebenarnya mencerminkan dari kebutuhan-kebutuhan pragmatis masyarakat pada era rezim Orde Baru. *Wawasan Al-Qur'an* berasal dari makalah yang diceramahkan di kalangan elite birokrasi sedangkan *Ensiklopedi Al-Qur'an* berasal dari entri artikel tafsir yang dipublikasikan di Jurnal *Ulumul Qur'an*. Di sebagian topik yang dibahas, di kedua tafsir ini, terdapat bagian-bagian yang beririsan dengan persoalan sosial politik yang dihadapi umat Islam di era rezim Orde Baru. Tetapi analisis di dua tafsir ini bersifat abstrak, tidak konkret, dan di dalamnya tidak ada perbincangan secara terbuka mengenai kebijakan-kebijakan politik Orde Baru. Persoalan kesejahteraan sosial, keadilan, kezaliman, dan perekonomian, misalnya, dibahas di dua tafsir ini, tetapi mengabaikan konteks ideologi dan politik Orde Baru.[107]

Politik otosensor terjadi karena sejumlah variabel, baik variabel internal maupun eksternal. Di *Wawasan Al-Qur'an,* terjadinya politik otosensor disebabkan oleh variabel eksternal, yaitu audien tafsir yang secara khusus terdiri para eksekutif muda dan pejabat tinggi di birokrasi rezim Orde Baru[108] dan variabel internal, berupa eksistensi sosial Quraish yang mempunyai kedekatan dengan

---

[107] Dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* terdapat enam topik utama yang berkaitan dengan konteks sosial-politik rezim Orde Baru, tetapi pembahasannya tidak dikaitkan dengan kasus-kasus yang terjadi dan dilakukan oleh penguasa, yaitu tentang topik amanah pada halaman 130-207, khalifah pada halaman 346-364, keadilan pada halaman 366-388, zalim pada halaman 391-415, syura pada halaman 440-448, dan ulul amri pada halaman 461-480. Dalam*Wawasan Al-Qur'an* terdapat enam topik, yaitu topik keadilan dan kesejahteraan pada halaman 110, masyarakat pada halaman 319, umat pada halaman 325, kemiskinan pada halaman 448, musyawarah pada halaman 469, dan akhlak pada halaman 252.

[108] H. Ahmad Ghozali, "Sambutan Direktur Jendral Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji", dalam M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an,* hlm. xvii.

keluarga Soeharto serta strategi dakwah yang dia pilih dengan cara merangkul penguasa ketimbang memukulnya, tanpa hanyut dalam permainan politik kekuasaan. Dalam konteks ini, merupakan hal yang wajar bila Quraish memperoleh ruang dan kesempatan menjadi nara sumber di berbagai kegiatan keagamaan di lingkungan keluarga Cendana. Bahkan, pada tahun 1998, di ujung kekuasaan rezim Orde Baru, Quraish dilantik menjadi Menteri Agama RI. Konteks-konteks yang demikian, secara psikologis ikut mengatur kesadaran Quraish, sehingga ketika ia membahas isu-isu yang beririsan dengan kepentingan dan politik rezim Orde Baru, analisis yang dia dilakukan cenderung bersifat abstrak dan tidak secara terbuka mengkritik praktik politik rezim Orde Baru.[109]

Adapun yang terjadi pada *Ensiklopedi Al-Qur'an,* politik otosensor lebih banyak disebabkan oleh variabel internal, berupa peran sosial politik yang dimainkan Dawam. Dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* tidak ditemukan perbincangan isu-isu sosial politik serta moral Al-Qur'an yang dikaitkan dengan konteks politik rezim Orde Baru. Realitas sosial politik di mana penafsir dan audiens berada tidak menjadi bagian dari praktik hermeneutik. Hal yang terjadi pada *Ensiklopedi Al-Qur'an* ini agak aneh, sebab seperti kita tahu, Dawam termasuk cendekiawan yang kritis. Ia termasuk dari aktivis Muslim yang tidak setuju pemakaian kekerasan, seperti yang dipakai rezim Orde Baru, dalam penyelesaian masalah. Pada era rezim Orde Baru, ia membangun jejaring di pesantren, di luar dari lingkaran Golkar. Bahkan, pada era 1980-an, Dawam menggalang kekuatan dunia untuk melawan kekuasaan-kekuasaan di berbagai negara

[109] Sebagai pakar tafsir Al-Qur'an di Indonesia, Quraish menjadi ikon penting bukan hanya karena karya-karyanya di bidang tafsir dan ilmu Al-Qur'an yang telah banyak dipublikasikan dan latar belakang keilmuannya yang secara spesifik mendalami bidang tafsir. Lebih dari itu, harus diakui bahwa kedalaman analisis di bidang kebahasaan, analisis konteks historis teks Al-Qur'an, serta penjelasan-penjelasan yang diberikan dalam bentuk ilustrasi memudahkan pembaca dalam memahami nilai-nilai dan pesan yang disampaikan Al-Qur'an merupakan ciri khas dari kepakaran Quraish. Di luar dari semua itu, pergulatan akademis Quraish secara umum di luar bidang sosial-politik dan keulamaannya yang mengambil jalan tengah, kedekatannya dengan keluarga Presiden Soeharto, serta konteks penulisan tafsir dan audien tafsir yang secara umum dekat dengan birokrasi kekuasaan, semua ini menjadi faktor yang ikut berperan dalam mengonstruksi terjadinya penafsiran yang tidak secara langsung dan kritis memperbincangkan problem sosial-politik di era rezim Orde Baru.

yang penguasanya otoriter. Dan karena gerakannya ini, ia pernah dicurigai dan diawasi oleh penguasa rezim Orde Baru.[110]

Di luar dari semua konteks di atas, sejarah tafsir, latar belakang dan peran sosial politik yang dimainkan Dawam menjadi unsur utama di balik ketiadaan kontestasi atas politik Orde Baru di dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an.* Politik akomodasi yang diterapkan Soeharto terhadap umat Islam pada pertengahan 1990-an, aktivitas Dawam di Muhammadiyah dan ICMI,[111] yang ketika itu mempunyai hubungan yang dekat dengan pemerintah, merupakan unsur-unsur yang memainkan peran dan menjadi penopang dalam proses pembentukan politik otosensor di atas.

Disadari bahwa ICMI merupakan ormas yang sejak didirikan memperoleh dukungan penuh dari Presiden Soeharto. Sebagai organisasi, sejak awal ICMI cenderung sebagai organisasi umat Islam yang melakukan kolaborasi politik dengan rezim Orde Baru. Beberapa tokoh kunci di ICMI banyak yang terlibat di dalam struktur kekuasaan rezim Orde Baru. Di ICMI, Dawam pernah duduk di jajaran ketua, pada periode 1995-2000.[112] Adapun terkait dengan

[110] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo pada 30 Mei 2013 di Solo.

[111] ICMI dibentuk pada 7 Desember 1990 dalam sebuah pertemuan kaum cendekiawan Muslim di Malang tanggal 6-8 Desember 1990. Dalam pertemuan itu dipilih Baharuddin Jusuf Habibie sebagai ketua ICMI. Kelahiran ICMI berawal dari diskusi kecil di bulan Februari 1990 di masjid kampus Universitas Brawijaya Malang. Sekelompok mahasiswa merasa prihatin dengan kondiri umat Islam di Indonesia. Dari forum itu, muncul gagasan untuk mengadakan simposium dengan tema "Sumbangan Cendekiawan Muslim Menuju Era Tinggal Landas" yang akan dilaksanakan pada 29 September - 1 Oktober 1990. Mahasiswa Unibraw, yang terdiri atas Erik Salman, Ali Mudakir, M. Zaenuri, Awang Surya, dan M. Iqbal, berkeliling menemui para pembicara, di antaranya Imaduddin Abdurrahim dan M. Dawam Rahardjo. Dari hasil pertemuan itu, pemikiran mereka terus berkembang sampai muncul ide untuk membentuk wadah cendekiawan muslim dalam skala nasional. Para mahasiswa tersebut, dengan diantar Imaduddin Abdurrahim, M. Dawam Rahardjo, dan Syafi'i Anwar, menghadap Menristek Prof. B.J. Habibie dan memintanya untuk memimpin wadah cendekiawan Muslim dalam lingkup nasional. Sebanyak 49 orang cendekiawan Muslim menyetujui pencalonan B.J. Habibie untuk memimpin wadah cendekiawan Muslim tersebut. Pada 27 September 1990, dalam sebuah pertemuan di rumahnya, B.J. Habibie memberitahukan bahwa usulan sebagai pimpinan wadah cendekiawan Muslim itu disetujui Presiden Soeharto. Beliau juga mengusulkan agar wadah cendekiawan Muslim itu diberi nama "Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia". Diunduh dari http//wikipedia. org., pada 1 Juli 2013.

[112] Lihat http//wikipedia.org., entri M. Dawam Rahardjo. Diunduh pada 1 Juli 2013.

Muhammadiyah, ia merupakan ormas Islam yang pada era awal 1990-an mempunyai kedekatan khusus dengan rezim Orde Baru. Itulah sebabnya pada era itu, wacana *civil society* lambat atau bahkan tidak berkembang dengan baik di tubuh Muhammadiyah.[113]

Faktor politik otosensor yang cukup mencolok terjadi pula pada *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI. Secara birokratis dan keuangan, tafsir ini didukung oleh rezim Orde Baru, melalui Departemen Agama. Penafsiran-penafsiran yang ada di dalamnya, secara hermeneutik bersifat abstrak, dan oleh karena itu perbincangan isu sosial politik tidak dipertautkan dengan konteks realitas kekuasaan rezim Orde Baru. Kasus penggantian terjemahan kalimat *akābira mujrimīhā* (Q.S. al-An'ām [6]: 123) dari "*pembesar-pembesar yang jahat*" diganti "*penjahat-penjahat yang besar*", mengindikasikan suatu praktik politik otosensor. Dan setelah terjadi gelombang reformasi pada 1998 dan melengserkan kekuasaan Soeharto, pada tahun 2006, terjemahan atas kalimat *akābira mujrimīhā* tersebut dikembalikan pada versi yang awal.

Kasus-kasus yang dikemukakan di atas merupakan contoh bahwa perspektif tafsir bungkam digerakkan oleh kekuatan politik otosensor. Dan terbentuknya politik otosensor ini disokong oleh kekuatan peran sosial politik penafsir serta hubungan sosial mereka dengan rezim Orde Baru ketika tafsir-tafsir tersebut ditulis dan dipublikasikan. Hal-hal yang terjadi pada *Wawasan Al-Qur'an, Ensiklopedi Al-Qur'an,* dan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* di atas merupakan bukti di mana politik otosensor telah memainkan peran dalam mengendalikan kesadaran penafsir ketika menyusun narasi dan memberikan penjelasan terkait dengan masalah-masalah yang mempunyai kelekatan dengan problem sosial politik yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru. Kenyataan ini menunjukkan bahwa narasi dan penjelasan terkait dengan satu masalah yang ada di dalam tafsir tidak semata-mata merupakan penafsiran terhadap teks Al-Qur'an, tetapi juga merupakan bentuk dan representasi dari kesadaran yang dikendalikan oleh kekuasaan dan kepentingan yang tidak kasat mata.

---

[113] Tentang tesis-tesis ini, lihat Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan,* cetakan 1 (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm. 97-110.

2. Peran Sosial dan Kelekatan Penafsir dengan Rezim, Audien Elite Kekuasaan, dan Hegemoni Rezim: Penopang Perspektif Tafsir Gincu

Terkait dengan terbentuknya perspektif tafsir gincu, terdapat faktor-faktor penopang dan pendorong, baik yang berasal dari sisi internal maupun eksternal. Faktor-faktor ini saling kait dan saling mendukung. Faktor-faktor internal berupa kelekatan penafsir dengan kekuasaan yang kemudian melahirkan politik afirmatif. Adapun faktor eksternal, berupa audien tafsir yang terdiri dari para elite birokrat dan penguasa serta politik hegemoni rezim Orde Baru.

Dalam sejarah politik di Indonesia, rezim Orde Baru membangun dan mengukuhkan kekuasaannya tidak hanya dengan praktik hegemoni Gramscian,[114] tetapi secara massif juga memakai praktik dominasi dan tindakan-tindakan represif. Kenyataan yang terjadi, masyarakat tidak memberikan persetujuan kepada penguasa untuk berkuasa. Sebaliknya, tindakan penguasa sangat sedikit yang memperoleh persetujuan total, dan rezim justru lebih mengedepankan praktik dominasi dan penggunaan koersi demi penegakan hegemoni. Hal ini terlihat melalui pola tindakan yang digunakan rezim Orde Baru terhadap masyarakat bila mereka beroposisi secara terbuka. Setiap kali menyuarakan pendapat yang oposisional dengan kebijakan politik rezim, secara frontal seseorang langsung berhadapan dengan kekuatan militer dan ancaman jeruji penjara.

Dalam situasi politik yang demikian, terdapat tafsir-tafsir yang tidak sekadar melakukan politik otosensor, tetapi dari sudut konteks dialektika sosial politik, penafsir melakukan peneguhan terhadap kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru dengan mengafirmasi, memuji, dan bahkan mempromosikan kebijakan-kebijakan tersebut. Afirmasi dan dukungan terhadap unsur-unsur, simbol, dan kebijakan politik

[114] Menurut Gramsci, kekuasaan dapat dipertahankan lewat satu prinsip yang disebutnya hegemoni, yakni sebuah rantai kemenangan yang diperoleh melalui mekanisme konsensus ketimbang melalui penindasan kelas sosial lainnya. Caranya, salah satunya, melalui institusi masyarakat yang menentukan langsung atau tidak langsung struktur kognitif dari masyarakat. Hal ini untuk menggiring orang agar menilai dan memandang problematika sosial dalam kerangka yang ditentukan. Lihat selengkapnya, Nezar Patria dan Andi Arief, *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni,* cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Orde Baru tersebut didorong oleh sejumlah faktor, di antaranya terkait dengan substansi masalah yang dibicarakan—terdapat kesamaan gagasan dalam satu isu yang dibangun rezim Orde Baru—peran sosial politik dan birokratis penafsir, audien tafsir, dan dominasi kekuasaan rezim Orde Baru.

Faktor-faktor yang demikian ini, misalnya dapat kita lihat dalam tafsir *al-Huda*. Di sejumlah kasus, dalam tafsir ini, Bakri melakukan afirmasi secara terbuka terhadap kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Salah satu contoh terlihat pada afirmasi Bakri atas ideologi Pancasila[115] dan kebijakan tentang peran moral agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.[116] Afirmasi ini lahir karena kesamaan pandangan dan prinsip yang dibangun Bakri dengan kebijakan politik rezim Orde Baru.

Prinsing mengenai eksistensi Pancasila dibangun rezim Orde Baru juga diafirmasi secara lugas oleh para penafsir lain. Misalnya, Moh. E. Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan*,[117] Dawam dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an,* [118] dan Syu'bah Asa dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an.*[119] ketiga penafsir ini, pada konteks tema yang lain, membangun perspektif tafsir yang lain. Misalnya, berkaitan dengan peran negara dalam penegakan keadilan dan kemanusiaan, Syu'bah dan Moh. E. Hasim berdiri di atas perspektif tafsir kritis, adapun Dawam berada di atas perspektif tafsir bungkam. Sikap afirmatif dalam kasus Pancasila ini terjadi disebabkan oleh kesamaan pandangan dalam memahami konsep negara dan eksistensi Pancasila dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Pada sisi yang lain, afirmasi penafsir atas kebijakan rezim Orde Baru disebabkan oleh sudut pandang yang digunakan penafsir dalam melihat kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Afirmasi jenis ini terlihat misalnya ketika penafsir membahas kasus penumpasan atas aktivis PKI setelah tragedi Gerakan 30 September 1965. Sikap seperti ini terjadi dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an, Hidangan Ilahi,* dan *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah.* Dalam *Ensiklopedi Al-*

---

[115] Bakri Syahid, *al-Huda,* hlm. 153, catatan kaki 222; hlm. 364, catatan kaki 491; hlm. 661, catatan kaki 685.

[116] *Ibid.,* hlm. 367.

[117] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* jilid 3, hlm. 316.

[118] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 226.

[119] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 415-417.

Qur'an, afirmasi dilakukan melalui uraian tentang makna *raḥmah* dengan mengangkat sikap moral Presiden Soeharto sebagai pemaaf, karena telah memberikan grasi kepada para aktivis PKI yang dipenjarakan;[120] dalam *Hidangan Ilahi,* afirmasi dilakukan dengan peneguhan kesuksesan Soeharto dalam penumpasan PKI yang diklaim memperoleh *ināyatullāh*;[121] dan dalam *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* afirmasi dilakukan dengan mengemukakan peran rezim Orde Baru yang berhasil menerbitkan Ketetapan MPRS No. XXV/MPRS/1966 tentang pelarangan ideologi PKI di Indonesia.[122]

Penjelasan-penjelasan yang demikian merupakan satu sudut pandang tertentu yang dipilih penafsir di antara sudut pandang-sudut pandang yang lain. Dalam masalah pembasmian aktivis PKI yang terjadi usai Gerakan 30 September, terdapat beberapa sudut pandang yang lain. Misalnya, sudut pandang tentang pelanggaran HAM dalam kasus pembantaian orang-orang PKI atau yang di-PKI-kan yang dilakukan rezim Orde Baru. Pemilihan satu sudut pandang yang mengafirmasi praktik politik rezim Orde Baru seperti dalam kasus di atas, terjadi karena kedekatan penafsir dan genealogi politik mereka dengan kekuasaan, dan audien tafsir yang basis massanya terdiri para elite kekuasaan. Quraish dan Dawam merupakan penafsir yang mempunyai kedekatan dengan rezim Orde Baru ketika keduanya menulis karya tafsirnya tersebut. Di samping dikenal sebagai ulama yang mempunyai kepakaran di bidang ilmu Al-Qur'an, Quraish sering kali diberi kesempatan berceramah keagamaan di lingkungan keluarga Presiden Soeharto. Dalam kasus *Hidangan Ilahi,* basis audien dan momen sosial menjadi faktor penting. Yakni, kegiatan dan kepentingan keluarga Soeharto. Bagi Quraish, tentu tidak etis dalam acara pengajian memperingati kematian mendiang istri Presiden Soeharto, topik-topik yang dibicarakan justru keburukan ataupun kekurangannya, bukan jasa-jasa dan kebaikannya. Karena, sebagaimana dianjurkan dalam agama, terhadap kematian seseorang, sebaiknya yang kita ingat adalah kebaikan-kebaikannya, bukan sebaliknya.

Kasus yang sama dialami Dawam. Selain dikenal sebagai

[120] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 218.
[121] M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi,* hlm. 41.
[122] A. Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* hlm. 104.

analis sosial yang kritis, pada era 1990-an, ketika *Ensiklopedi Al-Qur'an* ditulis, ia mempunyai kedekatan dengan rezim Orde Baru melalui aktivitasnya di ICMI dan Muhammadiyah. Sedangkan afirmasi Moerad Oesman, dalam kasus pembasmian aktivis PKI, disebabkan oleh pengalaman personal dan konteks sejarah yang ia miliki. Dimaklumi, selain sebagai seorang akademisi, Moerad juga berkarier militer. Ia pernah menjadi laskar Hizbullah, aktif di TNI Angkatan Darat (1945-1985), dan ia pernah terlibat dalam operasi penumpasan PKI setelah tragedi Gerakan 30 September 1965.[123] Konteks pengalaman dan aspek psikologis ini, dalam masalah PKI dan komunisme di Indonesia, membuatnya berdiri di barisan yang sama dengan kebijakan rezim Orde Baru.

3. Analisis Sosial Politik dan Kesadaran Sejarah: Penopang Perspektif Tafsir Kritis

Secara umum, terbentuknya perspektif tafsir kritis ditopang oleh dua faktor internal. Pertama, analisis sosial politik yang dipakai penafsir dalam menjelaskan isu-isu yang dikontestasikan dalam tafsir Al-Qur'an. Analisis sosial menjadi penopang di mana penafsiran tidak sekadar dipahami sebagai jalan menjelaskan pesan-pesan Tuhan dalam Al-Qur'an. Lebih dari itu, pada saat yang sama, penafsir melakukan pembacaan atas realitas sosial politik secara kritis ketika tafsir tersebut ditulis dan dipublikasikan. Ketimpangan-ketimpangan sosial politik, dalam konteks ini, dijadikan sebagai salah satu lokus dan objek yang diperbincangkan, karena penafsir menyakini, realitas-realitas tersebut secara substansial memiliki kaitan dengan pesan-pesan Tuhan tersebut. Sebagai suatu pendekatan, analisis sosial dalam penafsiran Al-Qur'an ini berkait-kelindan dengan faktor yang kedua, yakni kesadaran penafsir tentang sejarah dan problem politik di mana penafsir hidup dan berada. Pada akhirnya, karakter politik rezim Orde Baru menjadi objek yang diperbincangkan dan dikontestasikan dalam tafsir Al-Qur'an.

Melalui analisis semacam itu, kita mengetahui bahwa hal mendasar dalam penafsiran Al-Qur'an, bukan sekadar problem

---

[123] Lihat penjelasan dalam "Biografi Penulis" di halaman cover belakang buku *al-Hikmah: Tafsir Ayat-ayat Dakwah,* cetakan 1.

dan dinamika yang terjadi pada teks, tetapi juga berkaitan dengan realitas kehidupan. Realitas di sini diposisikan sebagai teks kedua setelah Al-Qur'an. Misalnya, ketika umat Islam menghadapi realitas sosial politik yang menindas, timpang, dan tidak manusiawi, maka ketika mereka menafsirkan Al-Qur'an, selaiknya memposisikan Al-Qur'an secara terbuka sebagai sinar bagi kehidupan manusia dan sumber nilai untuk menciptakan kehidupan sosial yang berkeadilan dan berkeadaban. Pada saat yang sama, penafsir memahami problem sosial politik, baik yang terkait dengan ide dan nilai yang dianut suatu kelompok atau masyarakat maupun dalam interaksi sosial yang terjadi di masyarakat.

Dengan demikian, berpikir secara sosiologis dan historis bagi penafsir dapat membantu mendiagnosis dan sekaligus memahami problem-problem sosial kemanusiaan yang terjadi. Kritik-kritik yang lugas yang diungkapkan Didin dalam *Tafsir al-Hijri*, Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an.* dan Moh. E. Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan*, atas kasus korupsi, nepotisme, dan ketidakadilan di era rezim Orde Baru, mencerminkan adanya praktik analisis sosial politik dan kesadaran sejarah, meskipun mereka tidak secara eksplisit menjelaskan pemakaian pendekatan sejarah dan analisis kritis tersebut. Meskipun latar belakang, profesi, dan genealogi keilmuan mereka berbeda-beda, serta audien tafsir juga berbeda-beda, ketiga penafsir tersebut bertemu pada satu titik yang sama, yakni bersikap kritis terhadap sejumlah praktik politik dan kebijakan rezim Orde Baru yang bagi mereka, dalam sejumlah kasus, tidak mencerminkan nilai demokrasi, keadilan, dan kemanusiaan. Mereka ini bukan hanya memiliki kemampuan dalam membangun suatu kritik atas ketidakadilan, tetapi sekaligus juga memiliki keberanian dalam mengungkapkannya di tengah kekuasaan Orde Baru yang represif dan hegemonik.

Selain faktor yang berkaitan dengan cara berpikir dan metode penafsiran, perspektif tafsir kritis juga ditopang oleh konteks basis sosial audien tafsir. Kasus semacam ini bisa kita lihat pada *Tafsir al-Hijri.* Audien *Tafsir al-Hijri,* ketika tafsir ini pertama kali diceramahkan di kampus, secara umum adalah para mahasiswa serta dengan situasi akademik di kampus. Situasi dan basis sosial audien semacam ini memberikan ruang yang leluasa kepada Didin untuk

mengkontestasikan kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru yang menurut dia tidak selaras dengan nilai-nilai Islam. Misalnya, masalah ketidakadilan, kekerasan, korupsi dan nepotisme.

Faktor lain yang lebih spesifik kita temukan dalam tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an.* Perspektif tafsir kritis dalam tafsir ini ditopang oleh dua faktor: internal dan eksternal. Pertama, faktor internal berupa latar belakang dan peran sosial politik Syu'bah. Syu'bah, sebagaimana dapat kita cermati dalam perjalanan hidup dan karirnya, bukan hanya seorang intelektual Muslim, tetapi juga seorang budayawan dan wartawan. Ia pernah menjadi wartawan di Majalah *Tempo, Editor,* Koran *Pelita,* dan Majalah *Panjimas.* Ketika menulis artikel tafsir di Majalah *Panjimas* dalam rubrik "Dalam Cahaya Al-Qur'an", Syu'bah didapuk sebagai redaktur khusus di majalah tersebut. Salah satu tugasnya adalah mengisi rubrik tafsir Al-Qur'an di setiap edisi. Hal serupa juga terjadi pada *Ayat Suci dalam Renungan,* karena Hasim, ketika menulis tafsir ini, di samping tidak memiliki ikatan politik maupun birokratis dengan rezim Orde Baru, ia adalah seorang budayawan dan sastrawan. Basis sosial yang demikian ini, menjadi penopang yang cukup kuat bagi keduanya ketika mengkontestasikan praktik politik rezim Orde Baru di dalam tafsir Al-Qur'an.

Penopang kedua yang ada pada *Dalam Cahaya Al-Qur'an* adalah media dan konteks sejarah publikasi tafsir. Tafsir ini berasal dari artikel tafsir yang ditulis Syu'bah secara serial di Majalah *Panjimas* pada pengujung akhir kekuasaan rezim Orde Baru. Sebagai salah satu bentuk media massa, Majalah sesungguhnya merupakan arena publik dan sekaligus sarana praktik komunikasi massal yang di dalamnya diwartakan dan diperbincangkan berbagai masalah sosial politik yang terjadi masyarakat. Dalam praktik komunikasi, media massa tidak hanya sebagai arena pemberitaan atas peristiwa-peristiwa tertentu, tetapi ia juga sebagai arena di mana opini dan kritik atas sesuatu dikemukakan, sehingga terjadi perbincangan, kontestasi, dan wacana atas berbagai masalah yang sedang terjadi dan berkembang di masyarakat. Dengan demikian, praktik komunikasi di media massa sesungguhnya bukan melulu terkait dengan aspek pemberitaan, tetapi juga terkait dengan bagaimana berita itu dipublikasikan dan untuk apa suatu berita dipublikasikan. Di sini, media massa bisa dijadikan sebagai instrumen untuk melawan

ideologi yang memapankan kepentingan kaum elite dan kebijakan yang meminggirkan kelompok pinggiran.

Dua faktor di atas, dalam kasus tafsir yang ditulis Syu'bah, juga disokong oleh konteks sejarah penulisan tafsir. Di pengujung era 1990-an, ketika artikel tafsir ini ditulis Syu'bah, suara-suara kritis atas kekuasaan rezim Orde Baru bermunculan di berbagai tempat dengan berbagai media yang digunakan. Masalah-masalah yang dikontestasikan pun beragam: mulai dari masalah korupsi yang telah akut, kekerasan HAM, hingga fundamental ekonomi dan politik rezim Orde Baru yang keropos. Dan akhirnya, rezim Orde Baru itu pun jatuh setelah gerakan reformasi yang secara serentak digerakkan oleh kalangan akademisi, mahasiswa, ormas, dan lembaga swadaya masyarakat, serta masyarakat pada 21 Mei 1998.

Selain kritik atas masalah-masalah yang berkaitan dengan ketidakadilan dan pelanggaran hak asasi manusia yang terjadi di era rezim Orde Baru yang dikontestasikan ketiga tafsir di atas, perspektif tafsir kritis juga terjadi di seputar isu perempuan. Hal yang terakhir ini dilakukan Zaitunah Subhan dalam *Tafsir Kebencian* dan kritik atas kebijakan Keluarga Berencana yang dilakukan Misbah Zainul Mustafa dalam *al-Iklīl*. Faktor-faktor yang menggerakkan praktik kritik dalam kedua kasus ini adalah konteks sejarah ketika kedua isu tersebut diperbincangkan dan genealogi keilmuan dari kedua penafsir tersebut.

Keseluruhan faktor penopang dari tiga perspektif tafsir yang telah diuraikan di atas menunjukkan bahwa faktor-faktor tersebut pada kenyataannya saling-kait, saling-dukung, dan saling-memengaruhi. Secara paradigmatik, uraian ini menjadi dasar dalam membangun argumen bahwa praktik tafsir Al-Qur'an bukan sekadar bagaimana epistemologi atau pemahaman atas teks Al-Qur'an dibangun, tetapi di dalamnya juga terjadi interaksi secara intens dan dinamis dengan faktor-faktor eksternal. Perspektif tafsir dengan model strategi komunikasi serta faktor-faktor penopangnya di atas secara ringkas bisa dilihat pada tabel 5 berikut ini.

TABEL 5: TIGA PERSPEKTIF TAFSIR AL-QUR'AN, FAKTOR-FAKTOR PENDORONG DAN STRATEGI KOMUNIKASI YANG DIGUNAKAN

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
Perspektif tafsir bungkam	Penegakan keadilan	• Isu keadilan dibicarakan dalam konteks personal. • Contoh yang ditampilkan: keadilan membagi waktu shalat ketika menguraikan Q.S. an-Nisā' [4]: 135	Tim Depag RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* edisi tim UII, 1995	• Publikasi tafsir sebagai proyek rezim Orde Baru melalui Depag RI • Tidak memakai analisis sosial-politik
		• Konteks sosial-politik keindonesiaan dieksklusikan dari diskursus keadilan ketika menafsirkan ayat-ayat tentang keadilan	Bachtiar Surin, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin*, 1978	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Muchtar Yusuf Usman, *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash*, 1996	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Moh. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an*, 1993	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fi Ma'ānī at-Tanzīl*, 1983	• Tidak memakai analisis sosial-politik
			Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, 1979	• Kedekatan Bakri dengan rezim Orde Baru, karena karirnya di dunia militer
			Oemar Bakry,*Tafsir Rahmat*, 1981	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial- politik

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
			S. Suryohudoyo, *Quraan Agung,* 1973	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Mhd. Romli, *al-Kitabul Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda,* 1974	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
	Militer-isme dan kekerasan	• Q.S. al-Mā'idah [5]: 32 dijelaskan dengan mengeksklusikan konteks politik rezim Orde Baru dari perbincangan • Uraian bersifat transhistoris dengan mengemukakan tragedi Qabil dan Habil	Tim Depag RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* edisi Tim UII, 1995	• Tafsir sebagai program rezim Orde Baru melalui Depag RI • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Muchtar Yusuf Usman, *Tarjamah Al-Qur'an al-Ikhlash,* 1996	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl,* 1983	• Tidak memakai analisis sosial-politik
		• Q.S. al-Mā'idah [5]: 32 dijelaskan secara abstrak dan umum • Konteks pengertian hak dan kewajiban manusia tidak ditampilkan	Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi,* 1979	• Kedekatan Bakri dengan rezim Orde Baru, karena karirnya di dunia militer • Memperbincangkan konteks keindonesiaan, tetapi berada dalam hegemoni rezim Orde Baru
		• Tidak menjelaskan kisah Qabil Habil dalam konteks Q.S. al-Mā'idah [5]: 32 • Ayat tersebut tidak dibicarakan dalam konteks problem sosial-politik keindonesiaan	Moh. Rifa'i, *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an,* 1993	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Mhd. Romli, *al-Kitabul Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda,* 1974	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* 1983	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
			Bachtiar Surin, *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin* , 1978	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
			S. Suryohudoyo, *Quraan Agung*, 1973	• Tafsir ditulis dengan teknik global • Tidak memakai analisis sosial-politik
	Otoritarian-isme rezim Orde Baru	• Mengeksklusikan rezim Orde Baru dalam diskursus otoritarianisme • Sejarah Uni Soviet dan komunisme ditampilkan sebagai contoh • Memakai strategi pasivasi ketika membicarakan tentang melakukan perlawan terhadap penindasa dalam konteks QS. al-H}ajj [22]: 39	Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 1996	• Latar sosial-politik penafsir cenderung dekat dengan rezim Orde Baru karena perannya di ICMI • Ingatan sosial penulis terfokus pada kebiadaban Komunisme dan jasa-jasa Presiden Soeharto
	Ketidak-adilan ekonomi	• Rezim Orde Baru dieksklusikan dari diskursus ketidakadilan ekonomi ketika menguraikan Q.S. al-Jum'ah [62]: 10; Q.S. al-A'rāf [7]: 32	M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 1996	• Eksistensi penafsir cenderung dekat dengan rezim Orde Baru • Tidak memakai analisis sosial- politik • Pada awalnya, audiens tafsir adalah kalangan elite, birokrat, dan para eksekutif

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
Perspektif tafsir gincu	Pancasila sebagai dasar negara	• Menjelaskan Q.S. al-Nisā' [4]: 83, Q.S. Yu>nus [10]: 7 dan Q.S. an-Nu>r [24]: 28 dengan strategi inklusi, identifikasi, dan objektivasi di mana rezim Orde Baru dan Pancasila menjadi subjek pembicaraan	Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, 1979	• Kedekatan Bakri Syahid dengan rezim Orde Baru, karena karirnya di dunia militer • Kesamaan gagasan dengan politik yang dibangun rezim Orde Baru
		• Dengan strategi inklusi dan identifikasi disebutkan bahwa nilai-nilai Pancasila selaras dengan Islam • Ketika menjelaskan makna *al-h}aqq* dalam Q.S. A<li 'Imrān [3]: 60, Panacasila diperbincangkan.	Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, 1997	• Kesamaan gagasan dengan politik yang dibangun rezim Orde Baru • Ditulis dengan analisis sosial-politik • Kental dengan isu-isu keindonesiaan
		• Dengan strategi inklusi dan objektivasi memperbincangkan *Jakarta Carter* yang di dalamnya terdapat rumusan Pancasila • Pancasila dipahami sebagai *kalimatun sawā'* ketika menguraikan Q.S. A<li 'Imrān [3]: 64	M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 1996	• Kesamaan gagasan dengan politik yang dibangun rezim Orde Baru • Kedekatan penafsir dengan rezim Orde Baru, karena peran sosial-politiknya sebagai aktivis ICMI • Ditulis dengan analisis sosial-politik • Memperbincangkan isu-isu sosial-politik keindonesiaan

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
		• Dengan strategi identifikasi,demokrasi perbincangkan sebagai pilihan politik ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 58-9	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik,* ditulis di majalah *Panjimas* pada 1997-1999 dan diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Kesamaan gagasan dengan politik yang dibangun rezim Orde Baru • Ditulis dengan analisis sosial-politik • Memperbincangkan isu-isu sosial-politik keindonesiaan • Peran sosial Syu'bah sebagai wartawan dan budayawan, menjadikannya kritis dan bersikap independen
	Otoritarian-isme rezim Orde Baru	• Ketika menjelaskan Q.S. al-An'ām [6]: 116 dipakai strategi inklusi: PKI dalam narasi teks • Memakai strategi deferensiasi dengan menyertakan penanda dalam bentuk sifat-sifat: PKI melakukan pemberontakan, dll. • Memakai strategi abstraksi: "PKI banyak berbuat kekacauan".	A. Moerad Oesman, *al-Hikmah Tafsir: Ayat-ayat Dakwah,* 1991	• Latar sosial penafsir sebagai militer menjadikannya lekat dengan rezim Orde Baru • Kesamaan pandangan dengan pemerintah terkait kasus kebiadaban Komunisme dan PKI

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
		• Memakai strategi inklusi ketika menjelaskan ayat 5 dari su>rah al-Fātih}ah: keberhasilan Soeharto dalam penangkapan dan pembunuhan aktivis PKI pada peristiwa 30 September 1965 sebagai bentuk *ināyatullāh*	M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil*, 1997	• Keberadaan penafsir dekat dengan rezim Orde Baru • Kesamaan pandangan dengan politik rezim Orde Baru dalam memahami kasus pemberantasan PKI • Pusat kekuasaan sebagai audiens dan konteks sosial tafsir pertama kali dipublikasikan
		• Memakai strategi inklusi ketika menjelaskan konsep *rah}mah*: mengemukakan pengabulan permohonan grasi Oemar Dhani dkk. sebagai bentuk rasa kasih Presiden Soeharto kepada sesama manusia.	M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 1997	• Kesamaan pandangan penafsir dengan politik yang dibangun rezim Orde Baru • Peran penafsir di ICMI menjadikannya dekat dengan pemerintah • Tafsir ditulis dengan analisis sosial-politik • Memperbincangkan isu-isu sosial-politik keindonesiaan
Perspektif tafsir kritis	Militer-isme	• Memakai strategi inklusi, identifikasi, dan kategorisasi ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 190-191 dengan menyebutkan secara lugas pembantaian orang-orang PKI pasca peristiwa Gestok 1965, kasus Tanjung Priok, DOM di Aceh, dan kasus Timor Timur .	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik*, ditulis di Majalah *Panjimas* pada 1997-1999 dan diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Peran Syu'bah sebagai wartawan dan budayawan menjadikannya kritis dan bersikap independen • Konteks ruang sosial-politik penulisan tafsir yang berada di ujung kekuasaan rezim Orde Baru • Ditulis dengan analisis tafsir kontekstual dan keindonesiaan

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
	HAM dan tindakan represif	• Memakai strategi inklusi, identifikasi, abstraksi, dan kategorisasi terhadap rezim Orde Baru ketika menjelaskan kekerasan dan ketidakadilan terkait Q.S. al-An'ām [6]: 56.	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik*, ditulis di Majalah *Panjimas* pada 1997-1999, diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Peran Syu'bah sebagai wartawan dan budayawan menjadikannya kritis dan bersikap independen • Konteks ruang sosial-politik penulisan tafsir yang berada di ujung kekuasaan rezim Orde Baru • Ditulis dengan menggunakan analisis tafsir kontekstual dan keindonesiaan
		• Memakai strategi identifikasi dengan mengemukakan bahwa rezim Orde Baru telah merampas hak rakyat. Konteksnya ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 13	Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, 1997	• Peran dan aktivitasnya sebagai penulis menjadikannya kritis dan bersikap independen • Ditulis dengan analisis tafsir kontekstual dan keindonesiaan
	Ketidak-adilan	• Ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 59-60 dipakai strategi inklusi dan identifikasi dengan menampilkan kasus pembunuhan wartawan Harian *Bernas*, Fuad Muhammad Syafruddin dalam narasi tafsir	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*, ditulis di majalah *Panjimas* pada 1997-1999, diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Peran Syu'bah sebagai wartawan dan budayawan menjadikannya kritis dan bersikap independen • Konteks ruang sosial-politik penulisan tafsir yang berada di ujung kekuasaan rezim Orde Baru • Ditulis dengan analisis tafsir kontekstual dan keindonesiaan

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
		• Memakai strategi identifikasi ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8 dengan menyebut Orba sebagai rezim otoriter dan keadilan hanya milik pejabat	Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, 1997	• Peran Hasim sebagai penulis menjadikannya kritis dan bersikap independen • Tafsir ditulis dengan analisis tafsir kontekstual- keindonesiaan
		• Ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8 dan Q.S. an-Nisā' [4]: 135 memakai strategi inklusi dengan menyebutkan bahwa ketidakadilan ekonomi di Indonesia disebabkan sistem yang dipakai	Didin Hafudhuddin, *Tafsir al-Hijri*, diceramahkan pada era awal 1990-an, diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Peran Didin sebagai ulama dan akademisi yang kritis dan bersikap independen terhadap kepentingan rezim • Pada awalnya tafsir ini diceramahkan di masjid kampus dan mahasiswa sebagai audiensnya.
	Korupsi, kolusi dan nepotisme	• Memakai strategi inklusi dan objektivasi ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 183. Ayat tentang kewajiban puasa yang dikaitkan dengan isu korupsi	Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik*, ditulis di majalah *Panjimas* pada 1997-1999, diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Peran Syu'bah sebagai wartawan dan budayawan menjadikannya kritis dan bersikap independen • Konteks ruang sosial-politik penulisan tafsir yang berada di ujung kekuasaan rezim Orde Baru • Ditulis dengan analisis tafsir kontekstual dan keindonesiaan

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
		• Dengan strategi inklusi isu korupsi dikemukakan ketika membahas Q.S. al-Mā'idah [5]: 11-14, dan Q.S. al-Mā'idah [5]: 18-19, ayat tentang pertolongan Allah bagi orang yang berjuang di jalan-Nya	Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri*, diceramahkan pada era awal 1990-an, diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000	• Peran Didin sebagai ulama dan akademisi yang kritis dan bersikap independen terhadap kepentingan rezim • Pada awalnya tafsir ini diceramahkan di masjid kampus dan mahasiswa sebagai audiensnya.
		• Ketika menjelaskan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 4, Q.S. Banī Isrā'īl [17]: 18, dan Q.S. al-Fajr [89]: 19 diabstraksikan dengan menonjolkan pada aspek ambiguitas pelaku korupsi.	Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, 1997	• Peran Hasim sebagai penulis dan budayawan menjadikannya kritis dan bersikap independen • Tafsir ditulis dengan analisis tafsir kontekstual- keindonesiaan
	Porkas dan SDSB	• Dengan strategi inklusi, kasus SDSB ditampilkan ketika menguraikan Q.S. A<li 'Imrān [3]: 71, ayat yang berbicara tentang larangan mencampuradukkan hal-hal yang halal dan haram. • Pada Q.S. al-Baqarah [2]: 219, Porkas diperbincangkan kembali dalam konteks akibat negatif yang ditimbulkannya.	Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, 1997	• Peran Hasim sebagai penulis dan budayawan menjadikannya kritis dan bersikap independen • Tafsir ditulis dengan analisis tafsir kontekstual- keindonesiaan

PERSPEKTIF TAFSIR	ISU UTAMA	STRATEGI KOMUNIKASI	TAFSIR DAN PENULISNYA	FAKTOR PENDORONG
	Kesetaraan laki-laki dan perempuan	• Dengan strategi inklusi disebutkan bahwa di sepanjang rezim Orde Baru berkuasa GBHN belum secara tegas meletakkan kesejajaran peran perempuan dan laki-laki	Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian,* ditulis pada 1997-1998, diterbitkan dalam bentuk buku pada 1999	• Peran Zaitunah sebagai aktivis perempuan menjadikannya kritis, sensitif gender, dan bersikap independen • Tafsir ditulis dengan analisis kontekstual- keindonesiaan
	Program Keluarga Berencana	• Dengan strategi inklusi, ketika menafsirkan Q.S. al-Qas}as} [28]: 4, program KB diklaim melemahkan umat Islam • Secara mental menjadikan umat Islam tidak percaya akan jaminan Allah	Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl,* 1983	• Peran Misbah sebagai ulama yang kritis dan independen terhadap isu sosial-politik • Respons penafsir atas gerakan program KB di kalangan umat Islam

C. Reaksi Rezim Orde Baru atas Keragaman Perspektif Tafsir Al-Qur'an

Di sepanjang kekuasaan rezim Orde Baru, sebagaimana telah dipaparkan dalam bab dua, suara-suara kritis—baik melalui film, pentas teater, musik, media massa, buku, maupun forum-forum ilmiah di kampus—dibungkam oleh pemerintah Orde Baru. Penyeragaman pandangan politik menjadi salah satu prinsip utama bagi rezim Orde Baru dalam rangka menciptakan stabilitas sosial-politik. Pemerintah menyadari bahwa politik yang gaduh dan bergejolak, hanya akan melahirkan instabilitas dan akhirnya mengganggu proses pembangunan nasional.

Dalam konteks sikap politik yang demikian, bagaimanakah reaksi rezim Orde Baru atas perbincangan yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an, di mana dengan perspektif kritis di dalamnya terjadi kontrol dan kritik atas sejumlah praktik politik dan kebijakan rezim Orde Baru? Bagaimana pula reaksi rezim Orde Baru terhadap tafsir Al-Qur'an, dengan perspektif tafsir gincu, yang secara terbuka memberikan dukungan atas sejumlah praktik politik dan kebijakan rezim Orde Baru? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menjadi inti yang dibahas pada bagian berikut ini.

1. Reaksi Dukungan

Perspektif tafsir gincu yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an pada era rezim Orde Baru, secara politik sesungguhnya bisa memperkuat basis kapital sosial-politik rezim Orde Baru. Ia menjadi kekuatan yang secara tidak langsung di dalamnya terakumulasi dukungan politik yang dalam wacana dominan dipandang merepresentasikan sikap masyarakat Muslim. Meskipun demikian, tidak serta-merta tafsir-tafsir tersebut secara terbuka memperoleh dukungan dari rezim Orde Baru. Tafsir *Hidangan Ilahi* karya M. Quraish Shihab yang dalam satu bagian secara simpatik mengungkapkan peran Soeharto dalam penumpasan Gerakan 30 September 1965 sebagai suatu keberhasilan dan merupakan *ināyatullāh* tidak pernah secara terbuka ada dukungan rezim Orde Baru, baik dari aspek publikasi tafsir atau pun aspek-aspek yang lain. *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya M. Dawam Rahardjo yang di dalam satu bab secara simpatik mengemukakan sikap pemaaf

Presiden Soeharto dalam kasus pemberian grasi terhadap para Tapol PKI dan mendukung Pancasila sebagai asas tunggal, juga tidak memperoleh dukungan secara terbuka dari rezim Orde Baru. Hal serupa terjadi pada *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah* karya Abdoel Moerad Oesman yang di salah satu bagiannya mengungkapkan bahaya laten komunisme dan memberikan dukungan atas peran rezim Orde Baru dalam melarang PKI dan komunisme di Indonesia.

Terhadap keberadaan ketiga tafsir yang muncul pada era 1990-an ini, secara politik rezim Orde Baru memperoleh keuntungan. Perbincangan dan pewacanaan yang terjadi di dalamnya merupakan penopang dan sekaligus menjadi basis dukungan politik dari aspek paradigma hubungan agama Islam dan negara tanpa perlu ia menyediakan kapital politik. Bahaya laten Komunisme yang dikontestasikan di dalam tiga tafsir di atas, secara tidak langsung menjadi kapital ideologis bagi rezim Orde Baru untuk memperkuat basis ideologinya di tengah lahirnya keinginan sebagian kelompok umat Islam yang secara diam-diam memimpikan negara Islam Indonesia.[124]

Perbincangan dan pewacanaan ketiga tafsir di atas dan pergulatannya dengan rezim Orde Baru mencerminkan juga adanya praktik hegemoni rezim yang didukung oleh habitus masing-masing penafsir. Habitus inilah yang kemudian secara sosiologis memberikan arah dan mengkonstruksi pemahaman terhadap masalah-masalah yang terjadi ketika praktik penafsiran dilakukan. Pangkalnya, secara politik rezim Orde Baru berhasil memetik keuntungan dari proses tersebut, tanpa harus mengeluarkan banyak energi maupun strategi politik. Era 1990-an, ketika rezim Orde Baru secara terbuka mulai mengakomodasi kepentingan politik umat Islam—karena pengaruhnya di militer mulai melemah—menjadi arena yang mempertemukan kepentingan politik tersebut dan tafsir Al-Qur'an menjadi salah satu saksi dari pertemuan itu.

---

[124] Terkait kasus mimpi negara Islam Indonesia ini lihat bab yang membahas dinamika islamisasi dan ideologisasi Islam dalam Headar Nashir, *Gerakan Islam Syariat, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Yogyakarta: PSAP, 2007), hlm. 204-269. Setelah asas tunggal Pancasila diberlakukan melalui UU No. 8 Tahun 1985, ketegangan antara negara dan agama Islam mengkristal dan oposisi terus bergerak di sebagian kantong-kantong umat Islam. Selengkapnya, lihat M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 19.

Hal serupa terjadi pada tafsir-tafsir yang memperbincangkan isu-isu agama dalam pembangunan, seperti tampak pada *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* karya Musa Asy'arie dan *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* karya Machasin. Isu-isu semacam ini secara paradigmatik memberikan kapital sosial dan budaya bagi rezim Orde Baru dalam menggerakkan pembangunan nasional. Meskipun demikian, keuntungan sosial budaya yang diperoleh rezim Orde Baru semacam itu tidak serta-merta diikutinya dengan dukungan politik antara dua pihak.

Perlakuan yang berbeda terjadi pada *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* karya Bakri Syahid. Tafsir yang dipublikasikan pada 1979 ini, di dalamnya diperbincangkan sejumlah kebijakan politik dan ideologi rezim Orde Baru. Misalnya terkait dengan ideologi Pancasila, peran intelijen, dan peran agama dalam pembangunan. Dari aspek publikasi, di samping diberi Kata Pengantar oleh Menteri Agama RI, Alamsyah Ratu Prawiranegara, tafsir *Al-Huda* juga pernah memperoleh dukungan dana dari pemerintah untuk pencetakannya. Pada Pelita III tahun 1980-1981, melalui Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, tafsir *al-Huda* dicetak sebanyak 10.000 eksemplar yang didistribusikan ke masyarakat secara gratis,[125] khususnya masyarakat pengguna bahasa Jawa sebagai sarana komunikasi.

Peristiwa ini terjadi, di antaranya disebabkan oleh peran dan aktivitas Bakri Syahid yang ketika itu dekat dengan birokrasi dan politik pemerintah. Diketahui bahwa Bakri Syahid, ketika itu, pernah menjadi Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat dan Asisten Sekretaris Negara RI sejak 1970 hingga dia didaulat menjadi Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 1972,[126] era di mana ketika ia memulai menulis tafsirnya tersebut. Ruang habitus penafsir, peran sosial-politik, serta perbincangan yang dibangun dalam tafsir *al-Huda*, menjadi faktor yang memungkinkan pemerintah memberikan dukungan, baik secara politik maupun non politik. Secara politik,

---

[125] Lihat penjelasan halaman belakang dalam Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979). Meskipun tafsir ini dicetak pada Pelita III tahun 1980-1981, dalam halaman edisi penerbitan masih ditulis cetakan pertama 1979.

[126] Terkait dengan peran sosial-politik Bakri Syahid, lihat *ibid.*, hlm. 8-9.

pemublikasian dan pendistribusian tafsir *al-Huda* ke masyarakat secara massif yang disponsori pemerintah melalui proyek Pelita III, tidak semata-mata terkait dengan persoalan memasyarakatkan dan memudahkan umat Islam dalam memahami Al-Qur'an, tetapi juga terkait dengan pemihakan yang terjadi dalam tafsir tersebut terhadap ideologi dan politik Orde Baru. Hal yang terakhir ini memberikan kapital politik bagi rezim Orde Baru yang ketika itu, pada era 1980-an, hubungan antara pemerintah dan umat Islam secara ideologis masih mengalami ketegangan dan terkadang bahkan konfrontasi.

2. Reaksi Penolakan

Sebagaimana telah dipaparkan dalam bab sebelumnya, di era rezim Orde Baru terdapat tafsir Al-Qur'an yang secara terbuka melakukan kritik dan bersikap kontra terhadap kepentingan dan kebijakan politik rezim Orde Baru. Sikap ini dipilih karena mereka memandang sebagian kebijakan tersebut tidak sejalan dengan prinsip dan kepentingan umat Islam. Karya tafsir yang kritis tersebut, terutama terkait dengan kebijakan politik rezim Orde Baru, adalah *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* karya Misbah Zainul Mustafa ketika berbicara masalah KB, *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin, *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, serta *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim, ketika ketiganya mengkontestasikan masalah korupsi, pelanggaran HAM, pembungkaman suara-suara kritis, dan kebijakan ekonomi yang tidak berpihak kepada masyarakat kecil.

Secara politik, tafsir-tafsir di atas hingga rezim Orde Baru jatuh, tetap memperoleh kebebasan dan dipublikasikan secara massal di tengah masyarakat. *Ayat Suci dalam Renungan, Tafsir al-Hijri,* dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* ketiganya secara kritis membicarakan masalah-masalah strategis yang terkait dengan praktik politik rezim Orde Baru. Masalah-masalah yang dibicarakan tersebut merupakan bagian dari masalah sensitif bagi rezim Orde Baru dan pada pertengahan era 1990-an menjadi wacana yang banyak diperbincangkan di media massa. Disebabkan oleh pemberitaan terkait isu-isu tersebut, sejumlah media massa pernah dibredel. Misalnya yang menimpa Majalah *Tempo.* Ia dibredel diduga karena pada edisi 16 Oktober 1993, menampilkan laporan insiden bendungan Nipah, di Sampang

yang menewaskan beberapa petani akibat ditembak oleh tentara. Majalah *Editor* dibredel karena dalam Laporan Utama edisi 3 Mei 1994 berjudul "Kapan Tommy, Sudomo, Sumarlin, Diperiksa" menyinggung keterlibatan Tommy Soeharto, putra Presiden Soeharto, dalam skandal Bapindo. Sebelumnya, pada edisi 17 Maret 1994, Majalah *Editor* mengangkat isu suksesi dengan judul "Kursi Presiden: Pak Soeharto Siap Mundur". Majalah ini menulis bahwa Soeharto akan berusia 77 tahun pada 1998, dan dengan nada sinis, mengutip ucapan Amien Rais: "Dalam usia itu orang seperti sebuah mobil: harus turun mesin."

Satu hal yang menarik dari kasus ini adalah meskipun di dalam ketiga tafsir Al-Qur'an di atas dibicarakan kasus-kasus yang secara politik sangat sensitif bagi rezim Orde Baru, tidak ada satu pun preseden dari tafsir Al-Qur'an tersebut yang ditegur atau bahkan dilarang peredarannya oleh rezim Orde Baru. Situasi ini terjadi, di antaranya karena momentum dan audiens publikasinya: *Tafsir al-Hijri* dipublikasikan dalam pengajian terbatas dengan peserta mahasiswa sejak tahun 1993 dan baru diterbitkan dalam format buku pada 2000, *Dalam Cahaya Al-Qur'an* dipublikasikan di Majalah *Panji Masyarakat* pada periode tahun 1997-1999 dan diterbitkan dalam bentuk buku pada 2000, menjelang dan setelah gerakan reformasi yang berhasil menggulingkan rezim Orde Baru. Ketika itu, suara-suara kritis telah bergema luas dari berbagai kalangan yang dialamatkan kepada rezim Orde Baru melalui berbagai sarana dan media yang ada.

Respons yang agak berbeda ditampilkan rezim Orde Baru terhadap tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* karya Misbah Zainul Mustafa. Dalam tafsir ini, Misbah mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap program KB yang dicanangkan oleh rezim Orde Baru. Tafsir *al-Iklīl* pertama kali dipublikasikan pada 1983. Pada saat itu, kekuasaan rezim Orde Baru sangat kokoh. Penyeragaman pandangan, pendekatan represif, dan pembungkaman suara-suara kritis menjadi strategi utama yang dipakai dalam rangka menciptakan stabilitas sosial-politik. Pandangan kontra yang dikemukakan Misbah dalam *al-Iklīl* terkait program KB tersebut bagi rezim Orde Baru tentu dipandang bisa mengganggu proses sosialisasi dan pelaksanaan program tersebut yang di sebagian pelaksanaan sosialisasinya memanfaatkan jaringan dan peran ulama pesantren.

Sebagai salah satu strategi penundukkan, rezim Orde Baru pernah memaksa Misbah untuk aktif di Golkar, meskipun dalam waktu yang tidak lama, Misbah kemudian keluar dari partai pemerintah tersebut.[127] Dari sisi substansi, terkait ketidak-setujuan Misbah terhadap program KB tersebut, pihak Kejaksaan pernah mempelajari pandangan-pandangan Misbah yang ditulis dalam *al-Iklīl* tersebut serta memanggilnya untuk memberikan penjelasan di persidangan. Rencana itu mula-mula disampaikan secara lisan dan bersifat personal kepada seorang pejabat di lingkungan Departemen Agama, khususnya di Balai Litbang dan Lajnah Pentashih Al-Qur'an.[128]

Muhammad Nafis, salah satu putra Misbah Zianul Mustafa, memberikan penjelasan bahwa dalam proses pengadilan tersebut, hakim yang ditugaskan untuk mengadilinya adalah Masjfuk Zuhdi, keponakan sekaligus muridnya sendiri.[129] Sebelum pengadilan digelar, Masjfuk mendatangi rumah pamannya tersebut dan memberikan kabar tentang adanya perintah untuk mengadilinya. Masjfuk merasa berat hati dan dihadapkan pada pilihan yang sulit: di satu sisi dia mendapat perintah dari negara, dan itu menjadi tugas serta kewajibannya, dan di sisi lain orang yang akan diadilinya adalah paman sekaligus gurunya sendiri.

Kepada Misbah, Masfuk memberikan kabar sekaligus mengadukan perihal kegundahan hatinya tersebut, dan Misbah menjawab, "*Laksanakno wae opo seng dadi tugasmu*." Bersamaan dengan berjalannya waktu, posisi Masjfuk akhirnya digantikan dengan hakim yang lain, dan Misbah sempat diadili. Beberapa kali ia dibujuk agar berkenan menarik fatwanya yang bertentangan dengan kebijakan pemerintah tersebut, namun Misbah tidak bersedia.[130]

---

[127] Terkait dengan strategi penundukkan ini didasarkan pada wawancara penulis dengan K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah Zainul Mustafa, pada 11 Juni 2011.

[128] Wawancara dengan M. Syatibi Alhaqiry, salah seorang pegawai di Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama RI pada 23 Mei 2012.

[129] Masjfuk Zuhdi adalah pakar di bidang fikih dan ushul fikih. Dia termasuk orang yang membolehkan program KB dan menulis buku yang di dalamnya dijelaskan secara komprehensif terkait pendapatnya tersebut. Lihat Masjfuk Zuhdi, *Masa'il al-Fiqhiyah* (Jakarta: CV Mas Agung, 1993).

[130] Wawancara dengan Muhammad Nafis, 10 September 2011. Misbah memang suka berpolemik dan mengungkapkan pandangannya secara terbuka bila ia tidak setuju dengan satu persoalan. Misalnya, pada 14 Februari 1992 ia mengirim surat kepada Abdurrahman Wahid (Gus Dur), yang ketika itu menjabat sebagai Ketua

Dari semua penjelasan di atas, tampak bahwa reaksi rezim Orde Baru terhadap tafsir-tafsir dengan keragaman perspektifnya tersebut ditentukan oleh konteks ruang sosial-politik, dinamika hubungan umat Islam dan pemerintah, dan basis sosial-politik penafsir. Meskipun terjadi reaksi keras dari pemerintah, sampai dengan masa kekuasaan rezim Orde Baru berakhir, tidak pernah terjadi pelarangan atau pun pembredelan terhadap publikasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia. []

Umum (Tanfidziyah) PBNU dan ditujukan juga kepada Habib Luthfi bin Yahya. Melaui surat itu, Misbah menyatakan ketidaksetujuannya dan mengkritik mereka atas rencana pendirian bank BPRNU oleh PBNU. Ia juga pernah menulis surat berbahasa Arab tertanggal 25 Jumadi aś-Śani 1407 H ditujukan kepada K.H. Mustofa Bisri (Gus Mus) dan K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Dalam surat tersebut ia memberikan saran agar mereka membatalkan niatnya yang hendak mengajukan dana pada Yayasan Muhammad bin Abdul Wahhab di Jedah, Arab Saudi, untuk kepentingan NU. Terkait surat-surat ini, saya ucapkan terima kasih kepada K.H. Muhammad Nafis yang telah berkenan memberikan kesempatan kepada saya untuk mendigitalisasi surat-surat tersebut.

— BAB VI —

PARADIGMA TAFSIR AL-QUR'AN ERA REZIM ORDE BARU: DARI PEMBACAAN TEKS, REALITAS, HINGGA PRAKTIK WACANA

Dialektika antara tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru, dalam konteks sosiologi pengetahuan, sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya, telah melahirkan tiga perspektif tafsir Al-Qur'an. Tiga perspektif tafsir tersebut, dalam sejarah publikasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia, secara implisit sesungguhnya mencerminkan adanya hal-hal baru dalam tataran paradigma tafsir. Sebagaimana akan ditunjukkan pada bagian ini, hal-hal baru tersebut mencerminkan terjadinya dinamika yang bersifat paradigmatik dalam sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia, dan pada saat yang sama telah melahirkan praktik wacana dalam publikasi tafsir Al-Qur'an.

A. Dinamika Paradigma Tafsir Al-Qur'an di Era Rezim Orde Baru

Dalam ilmu pengetahuan, istilah paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Kuhn pada 1945, ketika ia menulis *The Structure of Scientific Revolutions.* Meskipun ia mengatakan bahwa paradigma merupakan hal penting dalam ilmu pengetahuan, tetapi dalam penjelasannya di bidang ilmu saintifik itu, ia tidak

memberikan definisi tentang paradigma itu sendiri.[1] Ian Barbour menjelaskan bahwa paradigma adalah seperangkat pra-anggapan konseptual, metafisik, dan metodologis dalam tradisi kerja ilmiah.[2] Definisi serupa disampaikan Heddy Shri Ahimsa-Putra. Lebih jauh, Heddy menguraikan enam unsur penting di dalam paradigma, yaitu asumsi-asumsi dasar mengenai suatu hal, model, konsep, metode penelitian, metode analisis, dan hasil analisis.[3]

Dimaklumi bahwa revolusi ilmu pengetahuan pada dasarnya terkait dengan paradigma. Dalam ilmu sosial-budaya, revolusi ilmu pengetahuan tidak terjadi lewat pergantian paradigma, karena dalam ilmu-ilmu sosial-budaya, paradigma yang lama biasanya tidak sama sekali ditinggalkan, meskipun paradigma baru—yang mengungkap aspek-aspek tertentu yang terabaikan—telah muncul.[4] Hal serupa terjadi di bidang ilmu tafsir Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an, sebagai salah satu bagian dari ilmu budaya, dari aspek paradigma mengalami perkembangan dan perluasan tanpa harus menghabus atau menolak prinsip-prinsip lama, tetapi yang terjadi adalah prinsip-prinsip baru mempertautkan diri dan atau melengkapi prinsip-prinsip lama.

Dalam sejarah khazanah keilmuan Islam, paradigma tafsir Al-Qur'an telah mengalami perkembangan dan dinamika yang luas. Hal ini terlihat dari beragam sudut pandang yang menjadi dasar dari praktik penafsiran. 'Abdul Ḥayyi al-Farmāwī, misalnya, menjelaskan perkembangan tafsir Al-Qur'an dari sudut pandang *manhaj* (metode). Ia membaginya dalam empat jenis, yaitu: *at-tafsīr at-taḥlīlī* (analitis), *at-tafsīr al-ijmālī* (ringkas), *at-tafsīr al-muqāran* (komparatif) dan *tafsīr al-mauḍū'ī* (tematik). Di dalam metode *at-tafsīr at-taḥlīlī*, Al-Farmawi menjelaskan bagian-bagiannya, yaitu: *at-tafsīr bi al-ma'śūr*, *tafsīr aṣ-ṣūfī, at-tafsīr al-falsafī, at-tafsīr bi ar-ra'yi, at-tafsīr al-fiqhī, at-tafsīr al-'ilmi,* dan *at-tafsīr al-adabi al-ijtimā'ī.*[5]

---

[1] Lihat George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* Edisi Keenam, terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2004), bagian Apendiks, hlm. A-12.

[2] Lihat Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan: antara Sain dan Agama,* terj. E.R. Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 81.

[3] Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pemetaan", Makalah disampaikan dalam Pelatihan Metodologi Penelitian yang diselenggarakan oleh Diktis kerja sama dengan CRCS-UGM, Yogyakarta 12 Februari – 19 Maret 2007, hlm. 8.

[4] *Ibid.,* hlm. 6.

[5] Terkait makna dari kategori-kategori tafsir tersebut, selengkapnya

Berbeda dengan Al-Farmawi, Syekh Khālid 'Abd ar-Raḥmān membuat kategori tafsir dengan mengacu pada konteks sumber data yang dipakai dalam penafsiran Al-Quran. Dengan konteks ini, ia membagi tafsir dalam tiga kategori. Pertama *al-manhaj an-naqlī* atau *al-manhaj al-ma'śūr,* yaitu penafsiran yang memakai data-data yang bersumber dari riwayat atau sesuatu yang diperoleh dengan cara menukil penjelasan Nabi, Sahabat, atau Tabi'in. Dalam *al-manhaj al-ma'śūr* ini, menurut Syekh Khālid terdapat *al-manhaj as-sunnah,* yaitu penafsiran yang memanfaatkan data-data berupa peristiwa atau perilaku Nabi saw. sebagai salah satu sumber dalam menjelaskan pengertian dari ayat Al-Qur'an. Kedua, *al-manhaj al-lugawī*, yaitu jenis penafsiran Al-Qur'an dengan memanfaatkan analisis kebahasaan sebagai salah satu metode dalam memahami kandungan Al-Qur'an. Ketiga, *al-manhaj al-'aqlī,* yaitu pemakaian akal (ijtihad) sebagai salah satu metode dalam penafsiran Al-Qur'an. Khālid ibn 'Abd ar-Raḥmān dalam konteks *manhaj* yang ketiga ini, memasukkan *at-tafsīr al-isyārī, at-tafsīr al-falsafī, at-tafsīr aṣ-ṣūfī* dan *at-tafsīr as-siyāsī.*[6]

Ada pula pemetaan tentang perkembangan tafsir Al-Qur'an yang mengacu pada konteks periode dengan perspektif sejarah penafsir. Misalnya yang dilakukan oleh Alī aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad ibn Luṭfī aṣ-Ṣabāgh, dan al-Khālidī. Muḥammad ibn Luṭfī aṣ-Ṣabāgh misalnya secara ringkas membuat periodesasi tafsir Al-Qur'an dalam tiga tahap, yaitu tafsir pada era Nabi saw., era Sahabat, dan era Tabi'in.[7] Selain dengan sudut pandang historis, ia juga memetakan sejarah perkembangan tafsir Al-Qur'an dari sudut tren atau orientasi tafsir, yaitu tafsir orientasi kebahasaan (*al-ittijāh al-lughawī*), tafsir riwayat (*at-tafsīr bi al-ma'śūr*), tafsir rasional (*at-tafsīr bi ar-ra'yi*), tafsir

---

lihat'Abdul Ḥayyi al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maud}ū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mauḍū'iyyah* (t.k.: t.p., 1976), hlm. 17-36. Aẓ-Ẓahabī juga tidak secara tegas membedakan antara metode, orientasi, dan sumber-sumber penafsiran. Lihat Muḥammad Ḥusain Aẓ-Ẓahabī, '*Ilm al-Tafsīr* (t.k.: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 39. Lihat juga Mannā' al-Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiś fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.k.: Maktabah wahbah, 2000), hlm. 325-349.

[6] Selengkapnya lihat asy-Syekh Khālid 'Abd ar-Raḥmān, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirūt: Dār an-Nafā'is, 1986), hlm. 111-159 dan 163-252.

[7] Muḥammad ibn Luṭfī aṣ-Ṣabāgh, *Lamāḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittijāḥāt at-Tafsīr* (Beirūt: Maktabah Islāmiyyah, 1990), hlm. 195-212. Bandingkan dengan Muḥammad 'Ali aṣ-Ṣābūnī, *at-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Ālam al-Kutub, t.th.); Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *at-Tafsīr al-Mauḍū'ī baina an-Nazariyyāt wa at-Taṭbīq* (Amman: Dār an-Nafā'is, 1997).

saintifik (*at-tafsīr al-'ilmi*), dan tafsir sosial kemasyarakatan (*at-tafsīr al-adabi al-ijtimā'ī*).[8]

Pemetaan yang disusun oleh para pengkaji tafsir di atas memberikan kesan adanya bagian-bagian yang saling tindih, antara aspek metode tafsir, sumber data yang dipakai dalam penafsiran Al-Qur'an, topik-topik yang ditafsirkan, orientasi tafsir, serta sejarah tafsir Al-Qur'an. Pada sisi yang lain, beragam pemetaan di atas juga belum mengungkapkan perkembangan dan dinamika paradigma tafsir dengan beragam unsur-unsurnya.

Hal yang terakhir dan belum diungkapkan dari beberapa pemetaan di atas, bisa kita temukan dalam pemetaan yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim. Dengan mendasarkan pada aspek epistemologis-paradigmatik, Abdul Mustaqim membuat pemetaan tafsir Al-Qur'an dari sisi sumber penafsiran, metode dan pendekatan, validitas, serta tujuan penafsiran.[9] Aspek-aspek ini, kemudian diletakkannya pada konteks sejarah perkembangan tafsir. Dengan cara yang demikian ini, ia kemudian memetakan tafsir menjadi tiga periode. Pertama, tafsir Al-Qur'an era formatif. Era ini, menurutnya berlangsung pada era awal Islam pasca Nabi Muhammad saw. Pada era ini Al-Qur'an, hadis, isra'iliyat, dan perkataan Sahabat menjadi sumber penafsiran. Paradigma tafsir Al-Qur'an yang dipakai di era ini bersifat deduktif, teks sebagai subjek, dan penafsir sebagai objek.[10]

Kedua, tafsir Al-Qur'an era afirmatif. Era ini terjadi pada Abad Pertengahan, ketika tradisi dan paradigma penafsiran Al-Qur'an di kalangan umat Islam didominasi oleh kepentingan politik, mazhab, dan ideologi. Tafsir Al-Qur'an, pada era ini bersifat ideologis, sektarian, lekat dengan kepentingan kekuasaan, serta kepentingan

---

[8] Lihat *ibid.*, hlm. 219-324 . Lihat misalnya kategorisasi yang dibuat oleh para pengkaji di bidang sejarah tafsir, di antaranya 'Abdul Ḥayyi al-Farmawī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Maudū'iyyah* (t.k.: t.p., 1976); Muḥammad 'Āli aṣ-Ṣābūnī, *at-Tibyān fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Ālam al-Kutub, t.th.); 'Āli al-Ausī, *aṭ-Ṭabāṭabā'ī wa Manhajuhu fī Tafsīrih* (Teheran: Mu'āwanah ar-Riāsah lil 'Alāqah ad-Daulah fī Mundzimah al-Ālam al-Islāmī, 1985).

[9] Selain bersifat epistemologis, kajian Abdul Mustaqim ini juga melakukan pemetaan berdasarkan periodesasi yang dia bagi menjadi tiga, yaitu tafsir era formatif, era afirmatif, dan era reformatif. Selengkapnya, lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

[10] Pembagian ini, seperti diakui Mustaqim, bersifat generalisasi, simplifikasi, dan bahkan di dalamnya terjadi anomali. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* khususnya bab 2.

penafsir dengan latar belakang bidang ilmu pengetahuan yang mereka miliki. Pada era ini, posisi penafsir sebagai subjek, adapun teks (Al-Qur'an) sebagai objek.[11]

Ketiga, tafsir Al-Qur'an era reformatif dengan nalar kritis. Era ini, menurut Abdul Mustaqim terjadi pada era kontemporer. Tafsir Al-Qur'an pada era ini, secara paradigmatik, menempatkan Al-Qur'an, realitas, dan akal diposisikan dalam satu bidang, dan keseluruhannya didialektikakan secara sirkular. Pada era ini, pendekatan tafsir yang dipakai adalah lintas ilmu, bersifat interdisipliner, kritis, transformatif, dan non ideologis. Tujuan yang ingin dicapai dari praktik penafsiran Al-Qur'an adalah mengungkap *ma'na* dan *magzā*[12] secara sekaligus.[13]

Berkaitan dengan tiga perspektif tafsir Al-Qur'an yang tumbuh di era rezim Orde Baru, sebagaimana telah dipaparkan dalam bab sebelumnya, di dalamnya mengandaikan adanya asumsi-asumsi dasar serta paradigma yang menjadi dasar dalam praktik penafsiran Al-Qur'an.[14] Asumsi-asumsi tersebut berkaitan dengan sikap penafsir terhadap teks Al-Qur'an dan hubungannya dengan realitas sejarah, sumber-sumber atau data yang dipakai dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, serta metode analisis yang digunakan. Hal-hal inilah yang akan dibahas dalam uraian berikut.

---

[11] *Ibid.*

[12] Makna (*meaning*) dan magzā (*significance*) merupakan dua istilah yang dikutip dari Nasr Hamid Abu Zaid. Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh teks, sedangkan signifikansi merupakan suatu hubungan antara makna tersebut dengan seseorang, persepsi, situasi atau sesuatu yang bisa dibayangkan. Lebih jauh lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Iskaliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyyat at-Ta'wīl* (Beirut: Markaz as-Saqafi, 1994), hlm. 48.

[13] Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* khususnya bab 2.

[14] Asumsi atau anggapan dasar adalah pandangan-pandangan mengenai suatu hal yang merupakan titik-tolak atau dasar bagi upaya memahami dan menjawab suatu persoalan, karena pandangan-pandangan tersebut dianggap atau diyakini benar. Asumsi dasar dengan demikian merupakan fondasi dari sebuah disiplin keilmuan, seperti fondasi rumah, yang umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma, Epistemologi, dan Metode Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pemetaan", Makalah disampaikan dalam Pelatihan Metodologi Penelitian yang diselenggarakan oleh Diktis kerja sama dengan CRCS-UGM, Yogyakarta 12 Februari-19 Maret 2007, hlm. 8-9.

1. Memahami Teks Al-Qur'an, Memahami Realitas Kehidupan Manusia

Keragaman perspektif tafsir Al-Qur'an yang tumbuh pada era rezim Orde Baru, secara paradigmatik menjadi petunjuk penting bagi kita bahwa pada era akhir abad 20 M, di Indonesia telah terjadi proses dialektika yang intens antara tafsir Al-Qur'an dan realitas sosial politik. Meskipun dialektika tersebut tidak terjadi di setiap tafsir yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru, tetapi peristiwa itu mencerminkan adanya perkembangan yang dinamis dan terlihat cukup mencolok dalam sejarah paradigma tafsir Al-Qur'an[15] di Indonesia. Perkembangan itu terjadi terutama pada aspek-aspek yang berkaitan dengan pemahaman atas posisi dan peran Al-Qur'an serta hubungannya dengan realitas sosial politik di Indonesia.

Perkembangan paradigma tafsir Al-Qur'an ini, telah memperlihatkan kepada kita suatu kesadaran pragmatik di mana tafsir Al-Qur'an tidak semata-mata diposisikan sebagai praktik pemahaman teks Al-Qur'an—menangkap dan memahami pesan-pesan Tuhan—tetapi pada saat yang sama, di dalamnya terjadi perbincangan mengenai realitas sosial politik secara dinamis. Sebagai teks lain yang secara epistemologis berada di luar teks Al-Qur'an, realitas sosial politik tersebut dipahami sebagai teks yang dinamis, berada dalam dimensi yang tidak terbatas, dan terus berkembang. Dan oleh karena itu, ia mesti dibaca secara kritis seiring dengan praktik penafsiran Al-Qur'an. Perbincangan dan kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an terhadap isu-isu yang berkembang di era rezim Orde Baru, seperti demokrasi, Pancasila, korupsi, politikus busuk, sistem ekonomi yang tidak berpihak pada kepentingan masyarakat umum, dan program Keluarga Berencana, merupakan bukti dari perkembangan paradigma tafsir Al-Qur'an tersebut.

Dalam bingkai pemahaman semacam itu, teks Al-Qur'an bukan sebagai satu-satunya objek dalam penafsiran Al-Qur'an. Memang, melalui Al-Qur'an Tuhan menyampaikan gagasan-gagasan dan pesan-

[15] Di sini digunakan istilah "perkembangan paradigma tafsir", bukan "pergantian paradigma", karena asumsi-asumsi dasar yang dibangun dan dirumuskan dalam paradigma tafsir yang baru tersebut tidak mengganti atau memfalsifikasi paradigma lama, melainkan sifatnya melengkapi dan memperkuat paradigma tafsir yang lama dengan asumsi-asumsi paradigmatik yang baru.

pesan-Nya untuk digunakan mengatur tata kehidupan umat manusia.[16] Tetapi harus disadari pula bahwa dalam praktik penafsiran tersebut, realitas dan problem sosial kemanusiaan tidak bisa dinegasikan atau bahkan dieksklusikan dari medan penafsiran Al-Qur'an. Sebab, realitas dan sejarah kehidupan manusia, baik berkaitan dengan isu-isu sosial politik maupun teologi, hakikatnya merupakan teks yang dinamis, dan mesti dipahami secara kritis, karena eksistensinya tidak bisa dilepaskan dari substansi teks Al-Qu'an. Dengan demikian, praktik penafsiran Al-Qur'an secara inheren di dalamnya terdapat perbincangan secara kritis dan pemaknaan yang produktif terhadap realitas kehidupan manusia yang bergerak dinamis dan tidak pernah berhenti tersebut. Hal ini juga menyadarkan kita bahwa ketika pertama kali Al-Qur'an diturunkan, dalam konteks hermeneutik, problem-problem sosial politik dan kemanusiaan posisinya sebagai objek, sedangkan Al-Qur'an sebagai subjek. Al-Qur'an pada konteks ini, seperti dikatakan Fazlur Rahman, merupakan respon Tuhan terhadap realitas kehidupan manusia ketika itu. Wahyu diturunkan Tuhan, sebagiannya merupakan jawaban atau respons atas berbagai perilaku dan masalah yang terjadi serta dihadapi Nabi Muhammad saw.

Berangkat dari kerangka tahapan pertama ketika Al-Qur'an diturunkan ini, di dalam konteks tafsir Al-Qur'an mengandaikan adanya kesadaran mengenai hubungan antara teks dan realitas, bersifat kontekstual, dan tafsir—sesuai dengan fungsi Al-Qur'an—digerakkan sebagai petunjuk bagi kehidupan umat manusia. Pada tahapan ini, di mana Al-Qur'an dipahami sebagai petunjuk,[17]

[16] Definisi-definisi tentang ilmu tafsir yang dirumuskan oleh para ulama di bidang ilmu Al-Qur'an selalu menegaskan hal-hal pokok yang bersifat umum bahwa tafsir di dalamnya mencerminkan praktik memahami pesan dan maksud Tuhan yang terkandung di dalam teks Al-Qur'an yang kemampuan akal, pesan tersebut berkaitan dengan masalah akidah, ibadah, dan etika-moral dalam kehidupan serta semuanya menjadi petunjuk keselamatan bagi umat manusia. Penjelasan ini mencerminkan bahwa teks Al-Qur'an bukan hanya menempati peran penting dalam praktik tafsir, tetapi juga berfungsi praktis bagi kehidupan umat manusia. Maka secara implisit, sesungguhnya tafsir akan selalu berkaitan dengan realitas kehidupan umat manusia.

[17] Al-Qur'an sendiri secara eksplisit meneguhkan fungsinya tersebut. Di antara peneguhan tersebut terdapat pada Q.S. al-Baqarah [2]: 2, 185 disebut sebagai *hudan*; pada Q.S. 'Āli 'Imrān [3]: 138 disebut sebagai *bayān, hudan,* dan *mau'iḍah*; Q.S. al-A'rāf [7]: 52 disebut sebagai *hudan* dan *raḥmat*; pada Q.S. An-Naḥl [16]: 64 sebagai *hudan*

pemahaman terhadapnya akan terus bergerak dinamis di setiap zaman, berkait-kelindan dengan kehidupan umat manusia yang bergerak dinamis dan terus berkembang dengan berbagai tantangan. Dengan demikian, tafsir Al-Qur'an merupakan suatu upaya memahami gagasan dan pesan Tuhan melalui Al-Qur'an serta pada saat yang sama memahami realitas kehidupan kehidupan manusia dalam sinaran Al-Qur'an. Posisinya yang strategis dalam kehidupan ini tidak berarti bahwa Al-Qur'an menjadi satu-satunya faktor yang menentukan dalam peradaban umat manusia. Sebab, teks apa pun, tidak terkecuali teks Al-Qur'an,[18] pada dasarnya tidak dapat membangun dan menegakkan peradaban secara sendirian. Pembangunan peradaban dimulai dengan cara mempertemukan antara teks Al-Qur'an yang terbatas dengan realitas kehidupan manusia yang tak terbatas, yang di dalamnya beragam problem dan tantangan mengharuskannya untuk diberikan jalan keluar secara beradab dan manusiawi.

Fenomena sejarah tafsir Al-Qur'an yang terjadi di era rezim Orde Baru ini mengingatkan kita pada asumsi dasar hermeneutika Al-Qur'an yang dibangun oleh Hassan Hanafi. Pemikir progresif dari Mesir ini mengintrodusir hermeneutika Al-Qur'an yang bersifat spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, hermeneutika Al-Qur'an harus dibangun atas pengalaman di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada Al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Jawaban teoretis ini diaplikasikan dalam medan praksis.[19]

Secara lebih sistematis, Hanafi merumuskan delapan langkah ketika praktik penafsiran dilakukan, yaitu penafsir harus memiliki keprihatinan dan komitmen untuk melakukan perubahan sosial,

---

dan *raḥmat*; pada Q.S. An-Naḥl [16]: 89 disebut sebagai *tibyān likulli sya'i*, *hudan*, *raḥmat*, dan *busyrā li al-muslimīn*; pada Q.S. an-Naḥl [16]: 102 disebut sebagai *hudan* dan *busyrā li al-muslimīn*; an-Naml [27] :77 *hudan* dan *raḥmat*; pada QS. al-Jāśiah [45]: 11 disebut sebagai *hudan*; dan pada al-Jāśiah [45]: 20 disebut sebagai *busyrā li an-nās*, *hudan* dan *raḥmat*.

[18] Lihat Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhûm an-Naṣṣ: Dirāsah fî 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: al-Markaz aś-Śaqafî al-'Arabī, 1994), hlm. 9.

[19] Teori Hassan Hanafi ini didasarkan pada konsep *asbāb an-nuzūl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu. Ḥassan Ḥanafi *Dirasāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Miṣriyyah, 1981), hlm. 69.

merumuskan tujuan penafsiran, menginventarisasikan ayat terkait dengan topik kajian, membangun struktur makna yang sesuai dengan sasaran yang dituju, mengidentifikasi problem aktual dalam realitas, menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks (Al-Qur'an) dengan problem faktual melalui ilmu sosial, dan merumuskan langkah praktis dan transformatif sebagai akhir dari langkah penafsiran Al-Qur'an.[20]

Langkah-langkah paradigmatik yang dikemukakan Hanafi ini tidak dikutip oleh para penulis tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru. Hal ini terjadi, karena pikiran-pikiran Hanafi tentang kiri Islam (*al-yasar al-islami*) dan hermeneutika Al-Qur'an tersebut, yang dia populerkan pada tahun 1981, mulai diperkenalkan di Indonesia pada era tahun 1990-an, atas jasa baik Abdurrahman Wahid.[21] Meskipun demikian, hal-hal yang terjadi dalam sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia era Orde Baru, mencerminkan suatu lintasan baru. Sebagai sebuah pemahaman atas pesan Tuhan melalui teks Al-Qur'an, tafsir pada era ini dengan aneka ragam model komunikasi secara nyata juga berdialektika dengan realitas sosial politik secara dinamis. Dialektika tersebut tidak hanya bersifat linier, tetapi bahkan bersifat konfrontatif terhadap kenyataan dan problem sosial politik yang mereka hadapi. Di situ, terjadi suatu praktik tafsir yang di samping memahami pesan Tuhan melalui teks Al-Qur'an secara komprehensif, para penafsir juga mendemonstrasikan suatu perbincangan atas realitas sosial politik di Indonesia secara kritis. Sikap semacam ini terlihat nyata dari praktik penafsiran yang dilakukan Syu'bah, Hasim, Didin, dan kiai Misbah di dalam tafsir-tafsir yang mereka tulis dan dipublikasikan di era rezim Orde Baru.

2. Mempertautkan Teks Al-Qur'an, Akal, dan Realitas

Konsekuensi logis dari model praktik penafsiran Al-Qur'an di atas adalah terjadinya pertautan antara teks Al-Qur'an, penafsir—dengan

---

[20] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden-New York: T.J. Brill, 1996), hlm. 204-5.

[21] Lihat ulasan dalam *Jurnal Islamika* No. 1 Juli-September 1993; Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru, 1993), hlm. 181; Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi,* terj. Imam Aziz dan Jadul Maula (Yogyakarta: LkiS, 2007), hlm. 13.

kemampuan akal yang dimilikinya—dan realitas (konteks) secara dinamis. Posisi ketiga unsur ini sebagai objek dan subjek sekaligus. Hubungan antar-ketiganya tidak bersifat struktural, tetapi dialektis dan fungsional. Sejumlah karya tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru meletakkan ketiga unsur di atas menjadi variabel penting dalam praktik penafsiran Al-Qur'an. Sejumlah sisi dari tafsir-tafsir Al-Qur'an pada era rezim Orde Baru ini terdapat satu gerakan tafsir yang tidak hanya berpusat pada teks Al-Qur'an, tetapi juga pada ruang sosial-politik penafsir. Di sini, analisis kritis tidak hanya terjadi pada saat berhadapan dengan teks Al-Qur'an, dengan seperangkat ilmu Al-Qur'an sebagai landasannya. Pada saat yang sama sikap kritis juga dilakukan penafsir ketika mereka berhadapan dengan konteks realitas sosial politik yang terjadi ketika praktik penafsiran Al-Qur'an dilakukan, dengan seperangkat ilmu-ilmu sosial dan politik sebagai landasan analisis. Dengan demikian, beragam problem sosial politik, di sini juga dijadikan salah satu lokus kontekstual penafsiran.

Disadari bahwa Al-Qur'an memang bersifat interpretatif, tetapi problem umat Islam bukanlah sekadar problem interpretasi atas teks Al-Qur'an, tetapi juga suatu konteks realitas sosial politik yang terkadang di dalamnya terjadi praktik penindasan, ketimpangan, dan ketidakmanusiawian. Hubungan dialektis-kritis antarketiga unsur tersebut tidak bersifat teosentris-dogmatik, tetapi bersifat antroposentris-kontekstual.[22] Artinya, praktik penafsiran Al-Qur'an dikaitkan dengan dua elemen penting dalam sejarah teori kritis. Pertama, perhatian pada realitas material dan mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan material. Kedua, membangun kesadaran struktur atau relasi-relasi, baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif, maupun relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat) ataupun relasi politik (penguasa-rakyat).[23] Karena bertolak pada realitas problem kemanusiaan, maka penafsiran Al-Qur'an bukan hanya terpaku pada peneguhan dan pembelaan terhadap eksistensi Tuhan—karena

[22] Tafsir antroposentris-kontekstual ini oleh Masdar diistilahkan dengan nalar tafsir emansipatoris. Selanjutnya, lihat Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan,* cetakan 1 (Jakarta: P3M, 2004), hlm. xviii.

[23] *Ibid.,* hlm. 94.

sejatinya Tuhan tidak membutuhkan pembelaan manusia—tetapi yang lebih utama adalah mempunyai komitmen mengkritisi dan memberikan solusi terhadap berbagai problem sosial, politik, dan kemanusiaan.

Tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh Syu'bah, Emon Hasim, dan Didin, misalnya, di dalamnya tercermin kesadaran sejarah, memahami struktur kekuasaan, mempunyai keprihatinan sosial, dan menyadari adanya relasi-relasi sosial dan politik di atas. Ketika kasus korupsi dikontestasikan secara kritis oleh Syu'bah, Hasim, dan Didin di masing-masing tafsir yang mereka tulis, mentalitas politisi yang tidak beradab dan elite politik yang menjadikan Islam sebatas sebagai stempel yang secara lugas dikritik Syu'bah, serta kasus-kasus yang lain, semuanya ini merupakan wujud nyata dari kesadaran konseptual tentang pembacaan secara kritis atas realitas sosial, politik, dan budaya yang dihadapi sang penafsir dalam praktik penafsiran Al-Qur'an. Kesadaran konseptual tersebut diwujudkan dalam bentuk kritik dan kontestasi atas masalah-masalah yang terjadi, yang dilandasi dengan kerangka teori analisis sosial dalam kerangka menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan. Dan nilai-nilai ini merupakan bagian integral dari Al-Qur'an.

Konsekuensi logisnya, tafsir Al-Qur'an dengan demikian tidak berhenti pada pemahamaan atas teks Al-Qur'an, tetapi teks Al-Qur'an dijadikan sebagai dasar konseptual untuk melakukan kritik atas persoalan sosial, politik, dan kemanusiaan.[24] Akal difungsikan perannya untuk memahami nilai dan substansi Al-Qur'an serta realitas sosial dan politik yang terjadi dalam sejarah kehidupan manusia. Akal menjadi penghubung dan sekaligus pengikat bagaimana bandul pemahaman antar kedua bidang tersebut berjalan secara simultan, sistematis, dan rasional.

3. Metode Tafsir Interdisipliner

Mempertautkan secara dialektis-kritis antara teks, akal, dan realitas di atas—dalam rangka memahami petunjuk Tuhan—tidak bisa

[24] Bandingkan dengan Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

diraih melalui sekadar memahami teks Al-Qur'an dengan metode kebahasaan *an sich,* tetapi juga dibutuhkan ilmu-ilmu lain, seperti ilmu sosial, politik, sejarah, dan budaya. Kenyataan ini menjadi penjelas bahwa metode analisis dalam praktik tafsir Al-Qur'an tidaklah bersifat tunggal, tetapi multidisipliner dan interdisipliner. Artinya, memahami pesan Tuhan melalui teks dan memahami realitas dibutuhkan beragam metode analisis yang saling-kait dan saling-menopang, tidak berdiri sendiri-sendiri.

Kebutuhan terhadap ilmu-ilmu yang lain dan rajutan antar-ilmu-ilmu tersebut menjadi urgen, karena yang dihadapi penafsir hakikatnya bukan hanya teks Al-Qur'an yang statis, tetapi juga problem-problem sosial-politik dan kemanusiaan yang bersifat dinamis yang terjadi ketika penafsiran Al-Qur'an dilakukan dan ketika Al-Qur'an diwahyukan.[25] Untuk memahami dan mengurai sebab-musabab beragam problem sosial-politik-kemanusiaan tersebut tentu dibutuhkan ilmu-ilmu lain. Misalnya, ilmu budaya dibutuhkan untuk mengungkap masalah yang terkait dengan ide dan nilai yang dianut kelompok masyarakat; ilmu sosial dibutuhkan untuk mengungkap masalah-masalah terkait dengan sistem dan interaksi antar-kelompok di dalam masyarakat. Untuk mengetahui dan mengurai problem sosial kemanusiaan di tengah masyarakat yang dibutuhkan tentu bukan analisis kerohanian yang abstrak, tetapi perspektif analisis sosial yang rasional dan kritis.

Cara pandang semacam ini menjadi dasar dalam merumuskan pemahaman keagamaan mengenai problem-problem sosial kemanusiaan, merefleksikannya secara kritis, menteoretisasikan dalam bentuk perubahan, dan membangun aksi perubahan itu sendiri.[26] Salah satu contoh adalah ketika orang menguraikan masalah kemiskinan. Kemiskinan merupakan suatu hal yang dibenci dalam agama Islam. Tindakan menelantarkan kaum miskin, oleh Islam juga dipandang sebagai tindakan yang tidak etis, namun sebagian orang seringkali menggunakan analisis kerohanian dalam mengurai dan

---

[25] Teks Al-Qur'an disebut statis karena jumlah ayat dan sūrahnya tidaklah lagi bisa ditambah. Ia telah dikodifikasikan menjadi satu mushaf resmi. Pada saat yang sama, realitas dan beragam problem yang terjadi terus bergerak secara dinamis.

[26] Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, hlm. xvii.

menjelaskan problem kemiskinan tersebut, yaitu dikaitkan dengan soal kualitas ketakwaan umat yang lemah. Lemahnya ketakwaan inilah yang diklaim sebagai penyebabnya. Diagnosa seperti ini jelas membingungkan akal dan bisa menyesatkan dalam mengambil langkah penyelesaian. Masalah kemiskinan merupakan masalah sosial dan konkret, namun penyebabnya tiba-tiba dengan mudah dituduhkan pada soal mental ketakwaan yang dipahami secara abstrak.

Diagnosa dengan jalan kerohanian di atas tentu kurang relevan dan tidak kontekstual, sebab kemiskinan merupakan problem sosial. Sebagai problem sosial, masalah kemiskinan akan terlihat jelas faktor-faktor penyebabnya bila dilihat dengan analisis sosial-politik. Pada praktiknya, penyebab kemiskinan menyangkut struktur relasi sosial di masyarakat yang timpang. Di sini akan terlihat bahwa kemiskinan terjadi bisa disebabkan oleh adanya praktik monopoli ekonomi yang dilakukan oleh kalangan konglomerat, kebijakan ekonomi yang dilakukan oleh penguasa yang tidak memihak kepada kepentingan rakyat, dan atau bisa juga disebabkan oleh tidak adanya sikap dinamis dan progresif di kalangan umat itu sendiri.

Dalam konteks ini, penyelesaian masalah kemiskinan tentu tidak cukup dengan pendekatan kerohanian yang bersifat abstrak, dengan adagium-adagium yang tampak religius, seperti sabar, tawakal, dan lapang-dada menerima takdir Tuhan. Penyelesaian semacam ini justru bisa menyesatkan dan mengasingkan peran suci agama dari problem riil yang dihadapi umat manusia. Ilmu sosial di sini mesti dipanggil untuk membantu dalam mendiagnosis dan memahami problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat manusia.

Penjelasan Didin dalam *Tafsir al-Hijri*, terkait masalah kemiskinan, sebagaimana telah diuraikan di depan, merupakan contoh yang baik dalam penggunaan analisis sosial dan konteks sejarah pada saat tafsir ditulis. Ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8—ayat tentang kebencian terhadap seseorang sering kali menjadikan keadilan tidak bisa ditegakkan—Didin menarik substansi ayat tersebut ke dalam konteks ketidakadilan ekonomi yang terjadi di Indonesia. Kemiskinan dan kelaparan yang menimpa masyarakat di Indonesia, menurut dia, tidak semata-mata disebabkan faktor sumber daya alam atau faktor kultural, tetapi lebih disebabkan oleh adanya ketidakadilan dalam

sistem ekonomi yang dibangun oleh pemerintah.[27]

Di tempat yang lain, ketika Didin menjelaskan kandungan Q.S. an-Nisā' [4]: 135, pemerintah sebagai pemegang otoritas kebijakan, dia sebut dengan tegas sebagai aktor yang berperan penting dalam penegakan keadilan.[28] Ia memberikan isyarat bahwa keadilan bisa tegak juga ditentukan oleh regulasi dan undang-undang yang disusun oleh pemerintah bersama-sama legislatif, sehingga menentukan bentuk sistem ekonomi yang dianut. Krisis yang pernah melanda Indonesia pada pertengahan 1990-an, menurut Didin, penyebabnya bukan semata-mata faktor eksternal, tetapi juga faktor internal tersebut.

Kritik-kritik yang disampaikan secara tegas dan lugas terkait dengan praktik korupsi, nepotisme, dan suap yang terjadi di era rezim Orde Baru yang disinggung di sejumlah konteks oleh Didin Hafidhuddin, Syu'bah Asa, dan Moh. E. Hasim dalam karya tafsir mereka, secara teoretik mengasumsikan bahwa tafsir Al-Qur'an secara eksternal analisisnya dibangun secara spesifik, historis, dan analitis. Artinya, sejarah sosial-politik yang terjadi dan dihadapi penafsir, sebagai teks eksternal di luar teks Al-Qur'an, dibaca, dianalisis secara kritis, dan dikaitkan dalam praktik tafsir dengan memakai perangkat ilmu-ilmu yang lain. Ketidakadilan dan korupsi yang terjadi di era rezim Orde Baru, misalnya, dianalisis Didin dalam *Tafsir al-Hijri*, tidak lagi sebagai persoalan personal yang bersifat kasuistis, tetapi telah menjadi semacam kebiasaan dan bahkan dianggap wajar.

Didin mengkritik dengan tegas bahwa dalam konteks wacana birokrasi politik rezim Orde Baru, kejujuran dianggap aneh dan kuno serta akhlak tidak mempunyai tempat yang layak dalam pergaulan masyarakat dan negara. Narasi-narasi yang dibangun Didin ini merupakan strategi untuk menegaskan bahwa di hadapan kekuasaan, menegakkan keadilan, dan melawan praktik korupsi merupakan langkah yang tidak mudah. Aspek kebiasaan yang menganggap praktik ketidakadilan dan korupsi ini sebagai peristiwa biasa merupakan isyarat bahwa tidak mudah menegakkan keadilan serta

[27] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah,* hlm. 23-24 dan 173.

[28] *Ibid.,* bagian sūrah an-Nisa', hlm. 172.

memberantas praktik korupsi di tubuh penguasa yang hegemonik dan korup. Dalam konteks metode analisis tafsir yang terjadi di era rezim Orde Baru, langkah-langkah penafsir yang saya kemukakan di atas mencerminkan tentang terjadinya kesadaran paradigmatik terkait dengan perlunya metode tafsir Al-Qur'an interdisipliner dan multidisipliner.

Selain memanfaatkan ilmu sosial-budaya, sejumlah tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru juga digerakkan sebagai kritik sosial dengan paradigma kontekstual. Seperti terlihat pada tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim dan *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin. Secara paradigmatik, ketiga karya tafsir ini memberikan gambaran bahwa tafsir tidak hanya bersifat *top-down*, yaitu berangkat dari teks Al-Qur'an ke konteks sosial-budaya, tetapi juga secara bersama-sama bersifat *bottom up*, yaitu dari konteks sosial-budaya menuju teks Al-Qur'an. Dalam kasus tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, praktik tafsir mula-mula dilakukan dengan menyatukan ayat dengan konteks sosial-politik keindonesiaan. Setiap ayat yang dikemukakan dan ditafsirkan diletakkan dalam konteks kejadian dan peristiwa; setiap ayat tampak sebagai respons dan cahaya atas peristiwa dan kejadian-kejadian yang populer. Mengacu pada prinsip-prinsip ini, Kuntowijoyo menyebut gaya tafsir Syu'bah tersebut sesuai dengan jiwa-zaman di Indonesia.[29] Dengan model penafsiran Syu'bah ini, pembaca diajak memahami pandangan penafsir terhadap konteks zamannya dari sudut pandang semangat dan gagasan Al-Qur'an. Sebagai teks, Al-Qur'an di sini menjadi hidup, berbicara dan sekaligus menjadi cahaya serta petunjuk untuk konteks kurun sejarah tertentu di mana penafsir menjalani kehidupannya.

Dalam cara pandang yang demikian, pengertian "konteks" teks Al-Qur'an tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks (*siyāq al-kalām*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks teks tersebut diturunkan (*siyāq at-tanzīl*), tetapi pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial-budaya-politik di mana penafsir hidup (*siyāq at-tārīkhī*). Disadari bahwa dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks Al-Qur'an, tetapi ia

---

[29] Kuntowijoyo, "Tafsir Kontekstual: Al-Qur'an Sebagai Kritik Sosial", Pengantar dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. x.

juga berhadapan dengan realitas sosial-politik, sebagai teks yang selalu hidup, berkembang, dan bergerak cepat. Dan realitas ini juga sebagai teks dalam bentuk lain yang mesti dipahami dan dikritisi oleh penafsir.[30]

Dalam kerangka pemahaman yang demikian, pemahaman atas konsep *asbāb an-nuzūl* bukan sekadar dalam pengertian tradisional yang selama ini dipahami dalam tradisi ilmu Al-Qur'an, yaitu konteks-konteks yang mengitari turunnya ayat Al-Qur'an, yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai *asbāb an-nuzūl* minor, tetapi secara konseptual juga dalam pengertian problem dan realitas budaya, sosial, dan politik pada saat ayat diturunkan. Dengan cara pandang ini, problem sosial, budaya, dan politik yang terjadi di masyarakat Arab saat Al-Qur'an diturunkan bisa diurai dengan ilmu sosial dan ilmu budaya, kemudian dikaitkan dengan problem-problem sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di era ketika sang penafsir hidup. Dengan cara yang semikian, secara komprehensif bisa dirumuskan mengenai problem sosial kemanusiaan dan cara menyelesaikannya dalam kerangka ideal Al-Qur'an.

Tafsir-tafsir yang ditulis dan dipublikasikan di era rezim Orde Baru yang didasarkan pada perspektif kritis secara konseptual memberikan kesadaran bahwa pemahaman atas tema-tema pokok Al-Qur'an yang bersifat "transhistoris" digeser menjadi "historis". Salah satu contoh, selama ini kisah-kisah dalam Al-Qur'an dipahami secara transhistoris, karena terjadi pada masa lalu. Padahal, maksud Al-Qur'an mengisahkan cerita-cerita tersebut agar generasi sekarang berpikir historis dan kekinian. Kisah tentang penindasan Fir'aun terhadap bangsa Israel, misalnya, hakikatnya berbicara terkait kaum yang tertindas ada di sepanjang zaman, termasuk saat ketika praktik penafsiran Al-Qur'an dilakukan. Penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaum Nabi Ibrahim a.s. bukan hanya terjadi pada masa itu, tetapi juga bisa terjadi di sepanjang zaman. Bahkan, berhala-berhala pada era kini semakin berkembang bentuknya, misalnya dalam bentuk kekuasaan, kapital, pemikiran, dan politik.

Cara berpikir yang bergerak dari hal-hal yang transhistoris menjadi historis ini terjadi di sejumlah tafsir Al-Qur'an di era rezim

---

[30] Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 248-9.

Orde Baru. Salah satunya terjadi pada *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah, ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 32. Ayat ini berbicara tentang peristiwa tragedi pembunuhan pertama dalam sejarah umat manusia yang dilakukan oleh Qabil atas Habil. Kisah ini oleh Syu'bah ditarik dalam konteks peristiwa masa kini yang terjadi di Indonesia ketika Syu'bah melakukan praktik penafsiran Al-Qur'an. Dalam penjelasannya itu, Syu'bah menyebut peristiwa penculikan dan bahkan pembunuhan yang dilakukan aparat pemerintah terhadap sejumlah aktivis pro-demokrasi yang terjadi pada Mei 1998, peristiwa Tanjung Priok ketika pemerintah Orde Baru mendesakkan Pancasila sebagai asas tunggal pada era 1980-an, kasus bentrokan antara aparat militer dengan aktivis pro-kemerdekaan di Timor Timur, dan korban jiwa pada peristiwa 27 Juli 1996,[31] sebagai contoh kasus yang bersifat historis dan faktual yang terjadi di Indonesia.

Dinamika tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru yang memunculkan perspektif tafsir kritis tersebut juga memberikan kerangka konseptual bahwa dalam konteks memahami dasar-dasar tindakan moral, tafsir Al-Qur'an mengubah cara berpikir dan kerangka analisis, yaitu dari cara berpikir "subjektif" ke arah cara berpikir "objektif". Misalnya, konsep moral tentang tujuan menunaikan zakat, oleh Al-Qur'an ditegaskan sebagai bentuk "pembersihan" harta dan jiwa manusia (Q.S. at-Taubah [9]: 103) atau dalam konteks ancaman. Perintah semacam ini arahnya adalah sisi subjektif, tetapi sisi objektif dari ajaran tersebut bisa dipahami sebagai upaya kesejahteraan sosial. Dari arah objektif yang demikian, mestinya dikembangkan pada kasus-kasus yang lain, seperti larangan menumpuk kekayaan, menghardik orang miskin, dan menyia-nyiakan anak yatim.

Syu'bah Asa juga membangun praktik penafsiran dengan prinsip pergeseran tersebut ketika menjelaskan kewajiban puasa Ramadan. Menurut Syu'bah, puasa bukan ibadah penyiksaan diri yang diarahkan untuk kesenangan Tuhan. Pernyataan Tuhan bahwa puasa merupakan ibadah rahasia yang khusus dipersembahkan untuk diri-Nya dan hanya Dia yang tahu dan menentukan pahalanya, secara substantif merupakan peneguhan bahwa puasa merupakan

[31] Lihat Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* khususnya bab "Dibunuh, Diculik, Dianiaya".

sarana pendidikan bagi kejujuran, keteguhan, dan kemurnian jiwa. Syu'bah di sini menekankan pentingnya ruh puasa dalam kehidupan umat manusia dan harus memberikan dampak positif pada akhlak sosial. Dalam konteks praksis, puasa bagi kalangan konglomerat dan pejabat, misalnya, menurut Syu'bah semestinya berimplikasi bagi penghilangan penyebab ketimpangan sosial, yaitu korupsi, manipulasi, pungli, nepotisme, mafia peradilan, dan penggusuran lahan tanpa uang pengganti yang layak.[32]

Dari perspektif tafsir kritis ditemukan juga suatu asumsi bagaimana orientasi wahyu yang bersifat "individual" digerakkan ke arah yang bersifat "struktural". Dalam contoh kasus di atas, kekayaan yang hanya terpusat pada satu orang atau kelompok sesungguhnya bukanlah semata-mata masalah individual, tetapi juga menyangkut masalah struktural, yaitu kebijakan-kebijakan yang dirumuskan dan diputuskan oleh kekuasaan tetapi di dalamnya tidak ada unsur semangat membela kepentingan rakyat. Asumsi-asumsi yang demikian telah dipraktikkan Didin ketika memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

Seluruh rangkaian uraian di atas memberikan dasar teoretik bahwa tafsir Al-Qur'an didedikasikan dengan dasar kesadaran sejarah penafsir, kepekaan sosial, serta sikap kritis terhadap realitas yang terjadi pada saat tafsir Al-Qur'an ditulis. Syu'bah Asa, Moh. E. Hasim, dan Didin merupakan contoh penafsir di era rezim Orde Baru yang mengeksplorasi ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengaitkan pada analisis dan kritik terhadap realitas sosial-politik yang terjadi dan mereka hadapi, khususnya terkait masalah keadilan, kemanusiaan, dan politik.

Praktik yang demikian mengandaikan bahwa yang diperlukan oleh penafsir tidak hanya menguasai perangkat metode penafsiran Al-Qur'an sebagaimana telah dibangun dalam tradisi dan khazanah ilmu Al-Qur'an, tetapi juga kemampuan analisis sosial, kesadaran sejarah, dan kepekaan budaya. Di situlah kesadaran kontekstual menjadi kemampuan penafsir dalam menarik gagasan-gagasan universal Al-Qur'an ke dalam ruang sosial-politik pada saat praktik tafsir Al-Qur'an dilakukan dan penafsir berada. Dengan demikian,

[32] *Ibid.,* hlm. 79 dan 85.

konteks-konteks kekinian sebagai salah satu basis penafsiran yang dibangun penafsir mengandaikan adanya kesadaran bahwa agama harus menjangkau masalah-masalah publik dan Al-Qur'an sebagai teks rujukan bagi pembangunan etika sosial dipahami tidak sekali pakai untuk zaman Nabi saw. saja. Syu'bah, misalnya, telah memberikan contoh dalam karya tafsirnya di mana ia berbicara dan sekaligus mengkritik keserakahan Presiden Soeharto, kezaliman penguasa yang menimpa orang-orang PKI, kejahatan korupsi-kolusi-nepotisme, dan ulama yang memahami agama secara personal dan formal.

Penjelasan di atas menjadi dasar bagi penegasan secara umum bahwa Al-Qur'an bukan untuk dijadikan dokumen atau nomenklatur yang tidak ada hubungannya dengan perilaku konkret, tetapi menjadi titik tolak gerakan kritik terhadap perilaku yang tidak bermoral, baik terkait dengan penguasa, ulama, konglomerat, maupun masyarakat pada umumnya. Membaca tafsir Al-Qur'an yang digerakkan dengan kesadaran kontekstual dan kritik sosial semacam ini diperlukan kemampuan dalam menangkap makna substansial dan abstrak dari suatu pernyataan yang konkret serta mencari makna yang umum dari pernyataan yang khusus. Misalnya, ketika tafsir Al-Qur'an melakukan kritik terhadap keserakahan Presiden Soeharto, yang mesti dipahami adalah keserakahan penguasa. Dengan demikian, pembaca tidak akan kehilangan relevansi substansial dari maksud sebuah ayat dan pada saat yang sama pembaca memperoleh perspektif sejarah sosial bagaimana seorang penafsir melakukan kritik terhadap realitas sosial-politik yang tak bermoral.

B. Tafsir Al-Qur'an Sebagai Praktik Wacana

Praktik penafsiran Al-Qur'an yang terjadi di era rezim Orde Baru sebagaimana telah diuraikan pada bab lima, bukan hanya memberikan kerangka teoretik tentang bagaimana kesadaran sejarah dan analisis sosial dibangun oleh seorang penafsir Al-Qur'an. Lebih dari itu, kenyataan tersebut juga memberikan peta kebahasaan tentang suatu praktik wacana yang tumbuh dan berkembang secara beragam dalam tafsir Al-Qur'an. Hal ini terjadi karena praktik penafsiran Al-Qur'an tidak hanya membaca dan memahami pesan Tuhan melalui

teks Al-Qur'an, tetapi juga membangun pembacaan atas realitas kehidupan secara kritis sebagai teks sosial-politik. Konstruksi pemahaman yang demikian, merekonstruksi bangunan tafsir yang cenderung meletakkan penafsir sebagai objek dan teks Al-Qur'an sebagai subjek, serta pada saat yang sama tidak memberikan ruang bagi pembacaan terhadap realitas sosial-politik pada saat penafsir hidup dan berada ke arah tafsir yang memerhatikan eksistensi penafsir dan kaitan-kaitannya dengan realitas sosial-politik.

Praktik wacana yang tumbuh dalam tafsir Al-Qur'an terjadi pada aspek bahasa yang digunakan penafsir dalam merepresentasikan penafsirannya. Disadari bahwa bahasa merupakan salah satu atribut manusia yang paling penting. Menurut Pierre Bourdieu, bahasa tidak hanya merupakan alat komunikasi dan kapital budaya, tetapi juga merupakan praktik sosial. Sebab, bahasa diperoleh oleh individu pelaku sosial dari masyarakat dan lingkungan tempat dia hidup dan berada. Bahasa sebagai praktik sosial merupakan hasil interaksi aktif antara struktur sosial yang objektif dengan habitus linguistik yang dimiliki pelaku sosial.[33] Informasi dan wacana yang disampaikan dalam praktik komunikasi tidak kalah penting dengan praktik komunikasi itu sendiri.

Tafsir Al-Qur'an sebagai produk merupakan salah satu bentuk penginformasian dan sekaligus pembentukan wacana yang ditransformasikan penafsir kepada audiens atas pembacaannya terhadap Al-Qur'an dan realitas kehidupan yang dihadapinya. Dalam arena sosial, tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru menghadapi sejumlah kebijakan politik rezim yang telah diwacanakan dan direspons oleh lapisan sosial masyarakat dengan beragam dan dalam konteks waktu yang berbeda-beda. Situasi semacam ini terjadi karena kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru, baik yang terkait langsung dengan kepentingan umat Islam maupun tidak, oleh rezim akan selalu direpresentasikan dan didorong secara massif sebagai wacana dominan di tengah masyarakat.

Rezim Orde Baru sebagai pemegang kekuasaan merupakan kelompok dominan dan dalam konteks relasi sosial selalu

---

[33] Terkait penjelasan ini, lihat Suma Riella Rusdiarti, "Bahasa, Pertarungan Simbolik dan Kekuasaan", dalam Majalah *Basis,* Nomor 11-12, Tahun ke 52, Nopember-Desember 2003, hlm. 34.

mengambil peran utama. Demi stabilitas sosial politik dan efektivitas pemerintahan, kebijakan-kebijakan tersebut disosialisasikan untuk memperoleh dukungan yang kuat dari kelompok-kelompok sosial. Pemerintah Orde Baru akan terus mempertahankan kepentingan-kepentingan dan kebijakannya tersebut, sehingga menjadi apa yang disebut oleh Pierre Bourdieu sebagai *doxa,* yaitu wacana-wacana yang diterima begitu saja sebagai kebenaran dan tidak pernah lagi dipertanyakan sebab-sebabnya, apalagi kebenarannya.[34] Dalam konteks komunikasi, tafsir Al-Qur'an yang ditulis dan diterbitkan di sepanjang era rezim Orde Baru, sebagiannya melakukan pewacanaan dan kounter wacana atas kebijakan dan kepentingan politik rezim Orde Baru.

Wacana-wacana dominan yang dibangun dan digerakkan rezim Orde Baru tersebut dalam praktiknya membatasi bidang pandangan dan sekaligus mengeluarkan sesuatu yang berbeda dalam batas-batas yang telah ditentukan.[35] Aturan-aturan dalam wacana yang telah dibentuk pada akhirnya memaksa pernyataan-pernyataan disesuaikan dengan garis yang telah ditentukan. Di sini, pernyataan tentang suatu objek yang disetujui dimasukkan ke dalam struktur wacana dan yang tidak disetujui dikeluarkan dari struktur wacana. Objek wacana bisa jadi tidak berubah, tetapi struktur diskursif yang dibangun membuat objek menjadi tampak berubah. Melalui struktur diskursif ini, yang batas-batasnya dibangun secara sistematis, pada akhirnya akan diketahui suatu episteme yang secara keseluruhan membangun kebudayaan berpikir.

Melalui struktur diskursif ini ditemukan episteme rezim Orde Baru, yaitu memahami suatu objek dengan pandangan dan pernyataan tertentu yang telah dibangun oleh rezim Orde Baru. Oleh karena itu, kekuasaan, sebagaimana dikatakan Michel

---

[34] *Doxa* adalah istilah yang digunakan Bourdieu untuk menyebut wacana yang kita terima begitu saja sebagai kebenaran dan tidak pernah lagi kita pertanyakan sebab-sebabnya, apalagi kebenarannya. *Doxa* ini biasanya didukung oleh kelompok sosial yang dominan dan berkuasa yang menikmati *status quo.* Oleh karena itu, biasanya mereka akan mempertahankannya dengan segala cara, karena mereka menjadi pihak yang diuntungkan oleh *doxa* tersebut. Lihat *ibid.,* hlm. 36. Lihat juga, Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, diedit oleh Randel Johnson (US: Columbia University Press, 1993), hlm. 83.

[35] George Junus Aditjondro, "Pengetahuan-Pengetahuan Lokal yang Tertindas", dalam Jurnal *Kalam,* Nomor 1, Tahun 1994, hlm. 58.

Foucault, diwujudkan tidak semata-mata melalui kontrol secara langsung dan fisik, melainkan melalui wacana, mekanisme, kontrol, dan normalisasi. Kekuasaan juga dibangun melalui pengetahuan.[36] Praktik kekuasaan semacam ini dipraktikkan oleh rezim Orde Baru dalam menjaga stabilitas politik serta mengukuhkan kepentingan dan eksistensi kekuasaannya.

Tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan di era rezim Orde Baru memasuki arena wacana dengan struktur diskursif yang beragam tersebut. Karya-karya tafsir di sini tidak hanya memasuki arena wacana dan melakukan praktik wacana dominan, tetapi dalam konteks dan kasus tertentu juga menampilkan wacana-wacana yang terpinggirkan karena proses eksklusi yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru. Misalnya terkait dengan eksistensi PKI. Pada era rezim Sukarno, PKI merupakan partai resmi dan pernah merupakan salah satu dari lima partai yang memperoleh suara terbanyak. Sebaliknya, di era rezim Orde Baru, PKI menjadi partai terlarang dengan berbagai keburukan yang dilekatkan kepadanya, yaitu suka memberontak dan ateis. Sebagai objek tidak ada yang berubah dalam PKI, tetapi struktur diskursif yang dibangun oleh rezim Orde Baru itulah yang menjadi dasar pijak ia layak dilarang. Wacana semacam ini membatasi ruang pandang, sehingga ketika PKI dibicarakan di era Orde Baru, yang muncul adalah kategorisasi yang telah dibangun dari struktur diskursif tersebut. Struktur diskursif yang dibangun oleh rezim Orde Baru tentang PKI tersebut menjadi wacana dominan dan pada akhirnya diterima dengan tanpa dipertanyakan kembali sebab-musababnya.

Terkait dengan wacana PKI yang dibangun rezim Orde Baru, para penafsir Al-Qur'an membangun struktur wacana yang beragam. Ahmad Moerad Oesman, dalam *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* membangun struktur wacana PKI dengan mengaitkannya pada Q.S. al-An'ām [6]: 116 tentang anjuran agar umat Islam waspada terhadap tipu muslihat orang yang tidak jelas keimanannya supaya tidak tersesat. Oleh Moerad Oesman, PKI distrukturkan dengan identitas-identitas buruk, setali dengan pewacanaan yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, yaitu sebagai partai dan ajaran yang tidak

[36] Lebih jauh, lihat Michel Foucault, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern,* penyadur Petrus Sunu Hardiyanta, cetakan 1 (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 160-1.

mengenal perikemanusiaan, menghalalkan segala cara, melakukan pemberontakan, kudeta, dan ateis.[37] Dengan mengaitkannya pada nilai-nilai dalam Al-Qur'an, Moerad Oesman mewacanakan PKI sebagai kelompok yang tidak jelas keimanannya dan melakukan tipu muslihat, sehingga umat Islam mesti mewaspadai dan sekaligus menolaknya.

Quraish dalam *Hidangan Ilahi* dan M. Dawam Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* menstrukturkan wacana PKI dari sisi subjek yang melakukan penumpasan dan pelarangan terhadapnya. Wacana yang dibangun oleh keduanya juga setali dengan wacana yang dibangun oleh rezim Orde Baru.[38] Dalam kasus ini, Quraish menonjolkan Soeharto sebagai subjek yang berjasa menumpas gerakan PKI dan para aktivisnya, dan jasa Soeharto itu menurutnya terkait dengan peran Allah yang disebutnya sebagai *ināyatullāh*. Wacana yang dibangun di sini bukan hanya struktur wacana dominan, tetapi secara religius langkah yang dilakukan Soeharto sebagai tindakan yang tidak keliru dan patut memperoleh pujian.

Masih pada sisi pandang yang sama, Dawam mengaitkan wacana PKI di era rezim Orde Baru dengan kesediaan Presiden Soeharto yang mengabulkan permohonan grasi Subandrio, Oemar Dhani, dan Pramudya Ananta Toer. Sikap Presiden Soeharto yang demikian ini oleh Dawam dikaitkan dengan makna *raḥmah* dalam Al-Qur'an.[39] Strategi penjelasan semacam ini membangun struktur wacana dengan dua makna sekaligus, yaitu Subandrio, Oemar Dhani dan Pramudya Ananta Toer diposisikan sebagai subjek yang salah dan pada sisi yang lain presiden Soeharto sebagai penguasa bersedia memberikan maaf atas kesalahan mereka sebagai subjek pemegang kemenangan dan kebenaran.

Berbeda dengan tiga penulis tafsir di atas, Syu'bah Asa justru membangun struktur wacana PKI dengan unsur-unsur yang terpinggirkan pada era rezim Orde Baru. Wacana PKI dia letakkan dalam topik tentang pembunuhan, keadilan, dan kebencian. Misalnya,

---

[37] A. Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah,* hlm. 104. Kalimat yang ditulis miring dari penulis.

[38] M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Tafsir Ayat-Ayat Tahlil,* cetakan 1 (Jakarta: Lentera Ilahi, 1997), hlm. 41.

[39] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an,* hlm. 218.

perihal pembunuhan yang dilakukan kekuasaan atas orang-orang PKI dan para simpatisannya setelah tragedi Gerakan 30 September 1965, yang sebagiannya tanpa melalui proses hukum, yang terjadi pada era awal rezim Orde Baru. Hal ini dikritik secara lugas dan tegas oleh Syu'bah. Ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8, Syu'bah mewacanakan PKI dikaitkan dengan penguasa yang despotik, otoriter, dan korup yang tidak secara adil menjelaskan siapa yang sesungguhnya terlibat atau setidaknya mengetahui dalam tragedi Gerakan 30 September 1965.[40] Oleh Syu'bah, wacana PKI digunakan juga untuk mengkritik rezim Orde Baru yang menyetir sejarah untuk kepentingan *status quo*, seperti pembuatan film "Pengkhianatan G 30 S/PKI",[41] dan juga sebagai kritik kepada Soeharto yang dipandang bertanggung jawab terhadap pembunuhan anggota dan simpatisan PKI, yang sebagiannya dilakukan tanpa melalui proses hukum.

Terdapat pula sejumlah persoalan yang membelit rezim Orde Baru yang sengaja dieksklusikan oleh penguasa karena kepentingan *status quo,* tetapi oleh para penafsir Al-Qur'an dibahas dan diulas secara lugas serta distrukturkan sebagai wacana dominan. Misalnya, masalah korupsi dan nepotisme yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru. Birokrasi rezim Orde Baru dibangun dengan kuat, kekuasaan bersifat personal serta sentralistik, sehingga mudah terjebak pada karakter antipublik, nepotis, dan menjadi lahan subur bagi praktik korupsi dan manipulasi.[42] Kasus korupsi birokratis telah melekat dalam birokrasi di pemerintah Orde Baru. Struktur wacana korupsi dan kolusi semacam ini tentu dieksklusikan oleh pemerintah Orde Baru dari wacana-wacana dominan yang dia bangun, karena dapat mengganggu dan membebani kredibilitas dan akseptabilitasnya. Oleh karena itu, sejumlah media yang melakukan pemberitaan terkait dengan masalah korupsi, kolusi, dan nepotisme menghadapi tangan besi penguasa dengan cara, misalnya, dicabut SIUPP-nya dan dipecat wartawan yang berkaitan langsung dengan pemberitaan tersebut.[43]

---

[40] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 366.

[41] *Ibid.,* hlm. 367.

[42] Kekuasaan personal dan ekses-eksesnya terhadap penyelewengan terutama korupsi dijelaskan dengan baik oleh Theodore M. Smith, "Korupsi, Tradisi, dan Perubahan di Indonesia", dalam Mochtar Lubis dan James C Scott (eds.), *Korupsi Politik* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hlm. 48.

[43] Yasuo Hanazaki, *Pers Terjebak,* hlm. 57.

Masalah korupsi, kolusi, dan nepotisme ini oleh Moh. E. Hasim, Didin, dan Syu'bah, dalam masing-masing tafsir mereka, dibicarakan secara terbuka dan diwacanakan sebagai problem akut yang menempel di tubuh rezim Orde Baru. Ketiganya menstrukturkan korupsi, kolusi, dan nepotisme sebagai salah satu wacana utama yang oleh kekuasaan wacana ini sengaja dipinggirkan. Dalam konteks komunikasi, pewacanaan ini sebagai satu bentuk kritik sosial penafsir dan sekaligus wacana perlawanan atas situasi yang terjadi di tubuh kekuasaan Orde Baru. Dalam *Ayat Suci dalam Renungan,* Moh. E. Hasim secara terbuka mewacanakan kasus korupsi, kolusi, dan suap dalam narasi di sejumlah tempat: Q.S. Banī Isrā'īl [17]: 18,[44] Q.S. al-Anbiyā' [21]:4,[45] Q.S. al-Fajri [89]: 19,[46] dan Q.S. al-Kahfi [18]: 6;[47] Didin dalam *Tafsir al-Hijri* mewacanakannya ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 11-14, Q.S. al-Mā'idah [5]: 18-19,[48] dan Q.S. an-Nisā' [4]: 135[49] yang dikaitkan dengan pembahasan masalah ketidakadilan dan praktik monopoli yang dengan tegas ditentang oleh Islam; dan Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* mewacanakannya ketika menguraikan Q.S. al-Baqarah [2]: 183 tentang perintah dan tujuan ibadah puasa Ramadan.[50]

Terdapat masalah serupa yang distrukturkan dan didesakkan ke tengah masyarakat oleh para penafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru, tetapi dieksklusikan oleh pemerintah dari ruang wacana dominan, yaitu persoalan pendekatan militeristik yang dipakai pemerintah Orde Baru. Contohnya adalah kasus diberlakukannya DOM di Aceh pada 1989, kasus Tanjung Priok pada 1984, dan perebutan kantor DPP PDI pada peristiwa 27 Juli 1996 yang dibekingi oleh militer. Stabilitas dan ketertiban nasional selalu menjadi salah satu pernyataan yang digunakan rezim Orde Baru untuk membangun wacana bahwa pendekatan dan cara-cara militeristik tersebut

---

[44] Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan,* juz 15, hlm. 39.

[45] *Ibid.,* juz 17, hlm. 7.

[46] *Ibid.,* juz 30, hlm. 230.

[47] *Ibid.,* juz 15, hlm. 249.

[48] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Maidah,* hlm. 34 dan 45.

[49] Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat An-Nisa',* hlm. 172.

[50] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 83.

merupakan salah satu strategi yang absah dan sebagai pilihan yang tepat.

Syu'bah dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* menentang hal tersebut dengan mewacanakannya sebagai arogansi kekuasaan dan merupakan salah satu bentuk kekerasan yang harus dilawan. Dalam kasus ini, Syu'bah membangun wacana tanding ketika menguraikan Q.S. al-Mā'idah [5]: 32, yaitu ayat tentang larangan menghilangkan nyawa manusia. Judul tulisan yang dibuat Syu'bah ketika menguraikan ayat ini, yaitu "Dibunuh, Diculik, Dianiaya", memberikan isyarat dan sekaligus ungkapan tentang situasi yang terjadi di era rezim Orde Baru.[51] Hal serupa ia lakukan ketika menjelaskan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 25, ayat yang berbicara tentang faktor penyebab dari meluasnya bencana yang akan menimpa tidak hanya kepada orang-orang yang teraniaya.[52]

Penarasian kasus-kasus korupsi dan pendekatan militeristik yang terjadi di era rezim Orde Baru oleh para penafsir Al-Qur'an ini menjadi struktur diskursif dalam rangka membangun persepsi bahwa telah terjadi pelanggaran HAM yang dilakukan rezim Orde Baru, dan birokrasi di tubuh rezim Orde Baru adalah birokrasi yang telah dibelit oleh tindakan korup dan tidak bertanggung jawab. Struktur diskursif semacam ini tentu membuat penguasa Orde Baru yang selalu tampil meneguhkan *status quo*-nya merasa tidak nyaman dan tidak aman. Wacana-wacana tentang korupsi dan pendekatan militeristik di tubuh rezim Orde Baru yang dibangun para penafsir di atas telah membuka sekat yang selama ini dipancangkan dengan kokoh oleh rezim Orde Baru sebagai batas pengetahuan masyarakat. Dengan membuka sekat-sekat yang selama ini menjadi batas pengetahuan yang sengaja diciptakan penguasa, penafsir Al-Qur'an telah berhasil membuat jalan yang lebih leluasa bagi pengetahuan-pengetahuan lain di luar sekat yang selama ini dibangun dan diwacanakan pemerintah.

Batas-batas yang tercipta dari wacana dominan yang dibangun pemerintah tidak hanya membatasi pandangan dan pengetahuan masyarakat, tetapi juga menyebabkan wacana-wacana lain yang tidak dominan menjadi terpinggirkan dan disembunyikan dari ruang

---

[51] *Ibid.,* hlm. 45.

[52] *Ibid.,* hlm. 2017.

publik. Wacana tentang birokrasi pemerintah yang ditampilkan bersih dan akuntabel di era rezim Orde Baru oleh para penafsir dibuka sekatnya dengan membangun struktur diskursif baru berupa pendeskripsian kasus-kasus KKN dan pendekatan militeristik yang dilakukan pemerintah untuk meneguhkan kepentingan kekuasaan atas nama stabilitas sosial-politik.

Selain terkait dengan masalah moral kekuasaan di atas, terdapat juga wacana yang dibangun dalam tafsir Al-Qur'an terkait dengan kebijakan politik rezim Orde Baru terhadap eksistensi dan praktik politik umat Islam. Pada era 1990-an, rezim Orde Baru mengubah orientasi politik terkait dengan hubungan umat Islam: sebelumnya hubungan negara dan umat Islam kurang harmonis, karena phobia atas Islam yang terjadi di awal era Orde Baru. Memasuki satu dekade di ujung kekuasaan Orde Baru berakhir, oleh Soeharto pendulumnya diubah dengan mengakomodasikan kepentingan-kepentingan umat Islam. Wacana-wacana yang dibangun oleh kekuasaan dan aktivis politik Muslim adalah terjadinya proses akomodasi kepentingan politik umat Islam.[53]

Wacana islamisasi di tubuh birokrasi Orde Baru ini merupakan wacana dominan yang dibangun kekuasaan sebagai penopang *status quo.* Pemahaman publik dibatasi pada pernyataan bahwa kepentingan umat Islam telah diakomodasikan ke dalam dan oleh pemerintah. Syu'bah mengkaunter wacana dominan tersebut dengan membuka sekat-sekat yang menjadi pembatas pengetahuan masyarakat. Ketika menguraikan Q.S. al-Baqarah [2]: 208, ayat tentang Islam yang total (*kāffah*), Syu'bah menegaskan bahwa reislamisasi yang terjadi dalam pemerintahan Soeharto hanya terbatas pada topik ibadah personal dan hanya penciptaan ketentraman pribadi tanpa dilihat dari konteks kemasyarakatan.[54] Bahkan, ketika menjelaskan Q.S.

---

[53] Sejumlah bukti diajukan dalam rangka memberikan argumentasi. Misalnya pemerintah mencabut Peraturan Pemerintah No. 052/C/Kep/D.82 (yang resmi diberlakukan pada 17 Maret 1982) pada 1991 tentang larangan menggunakan busana muslimah di sekolah-sekolah; berdirinya ICMI pada Desember 1990; pendirian Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila; program pengiriman 1000 dai ke daerah terpencil dan daerah transmigrasi pada 1990; dan SKB Mendagri dan Menag tentang pengumpulan zakat, peningkatan pelayanan haji, dan pendirian Bank Muamalat Indonesia.

[54] Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an,* hlm. 117.

al-Baqarah [2]: 183, Syu'bah meneguhkan bahwa wacana tentang meningkatnya pamor Islam dari segi dakwah di perkotaan dan di tubuh birokrasi Orde Baru tidak mempunyai hubungan apapun dengan segala bentuk ketimpangan sosial, karena praktik korupsi, manipulasi, kolusi, monopoli, nepotisme, rekayasa pengadilan, dan mafia peradilan masih tetap hidup dengan subur di bilik-bilik penguasa.[55]

Dalam kasus ini, Syu'bah membangun wacana yang terpinggirkan bahwa proses akomodasi pemerintah Orde Baru terhadap umat Islam sesungguhnya belum menyentuh pada aspek substansial ajaran Islam, yakni aspek penegakan keadilan, kemanusiaan, keterbukaan, dan kejujuran. Secara politik, oleh rezim Orde Baru, Islam sekadar dijadikan cap atau stempel untuk mengokohkan *status quo* dan untuk menutupi belang-belangnya, karena telah tercoreng oleh berbagai masalah moral dan kemanusiaan.

Penjelasan di atas meneguhkan bahwa sebagian praktik tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru secara nyata telah melakukan dialektika antara teks Al-Qur'an dan teks sejarah kekuasaan, serta pada saat yang sama membangun struktur diskursif yang beragam: ada yang meneguhkan wacana-wacana dominan setali dengan yang dibangun oleh pemerintah, ada pula yang membangun wacana-wacana yang dipinggirkan oleh kekuasaan serta mendesakkannya ke tengah-tengah struktur wacana, sehingga menjadi satu bentuk perlawanan dan sekaligus mendedah sekat-sekat pengetahuan yang telah dibangun oleh penguasa Orde Baru secara hegemonik dalam struktur wacana dominan.

Wacana-wacana yang dibangun dalam tafsir Al-Qur'an di atas terkait dengan sudut pandang penafsir di dalam melihat dan menilai suatu persoalan dan peristiwa. Pemilihan sudut pandang oleh penafsir ini terkait dengan faktor-faktor kepentingan, habitus penulis tafsir, dan audiens pembacanya ketika tafsir pertama kali ditulis yang secara psikologis menggerakkan penafsir dalam menentukan pilihan-pilihan tersebut. Oleh karena itu, perbedaan sudut pandang bukan semata-mata ditentukan oleh pengetahuan, tetapi oleh kekuasaan non fisik yang mengendalikan kesadaran

[55] *Ibid.,* hlm. 83.

penafsir, dan atau pada saat yang sama kemampuan mengendalikan kesadaran dalam menghadapi hegemoni dan dominasi kekuasaan.

Secara keseluruhan, uraian ini memberikan gambaran bahwa tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru tidak hanya memberikan keragaman sudut pandang pembacaan terhadap suatu persoalan sosial-politik di masyarakat, lebih dari itu di dalamnya terjadi suatu praktik pembangunan wacana. Wacana-wacana yang dibangun tidak selalu wacana dominan yang dikembangkan oleh pemerintah dan atau melakukan dukungan terhadap kebijakan pemerintah, tetapi juga wacana-wacana yang dipinggirkan, dan mengambil sikap kontra atas kepentingan politik kekuasaan Orde Baru.[]

— BAB VII —

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dialektika yang terjadi antara tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru sebagaimana telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, memberikan informasi dan fakta-fakta penting berkaitan dengan dinamika tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru tampak nyata ditulis dan digerakkan oleh para ulama dan intelektual Muslim Indonesia dengan latar belakang sosial dan genealogi keilmuan yang beragam dan berbeda-beda, bukan hanya mereka yang secara formal memiliki latar belakang pendidikan bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir, tetapi juga dalam bidang-bidang yang lain. Misalnya, Jalaluddin Rakhmat adalah sarjana di bidang ilmu komunikasi, M. Dawam Rahardjo sarjana di bidang ilmu ekonomi, dan bahkan ada yang berlatar belakang militer, seperti Bakri Syahid, dan budayawan serta wartawan yaitu Syu'bah Asa.

Basis sosial mereka juga beragam. Selain latar belakang ulama, terdapat pula penulis tafsir yang berkiprah di dunia akademik, sebagai birokrat di pemerintahan, politikus, sastrawan, wartawan, serta budayawan. Asal-usul publikasi dan audiens tafsir juga beragam. Ini terjadi, karena tafsir-tafsir tersebut ditulis dalam konteks, ruang,

audiens dan kepentingan yang beragam. Selain tafsir Al-Qur'an yang ditulis untuk audiens masyarakat umum, pada era rezim Orde Baru terdapat tafsir Al-Qur'an yang pada awalnya dipublikasikan di media massa (koran, majalah, dan jurnal ilmiah), diceramahkan dalam kegiatan pengajian atau diskusi-diskusi terbatas, dan ditulis sebagai tugas akademik di kampus untuk meraih gelar akademik kesarjanaan. Keragaman asal-usul tersebut meniscayakan keragaman audiens tafsir ketika pertama kali tafsir ditulis dan dipublikasikan, yaitu audien mahasiswa, masyarakat akademik, kalangan elite, birokrat, penguasa, serta masyarakat umum.

Secara umum, dari kajian yang telah dilakukan bisa ditarik tiga kesimpulan mendasar. Pertama, praktik politik rezim Orde Baru—yang telah dipilih dalam kajian ini adalah isu pembangunan, Pancasila dan Islam, otoriterisme, pelanggaran HAM, KKN, penundukan suara kritis, pembredelan media massa, kesetaraan perempuan, hubungan antarumat agama, dan Keluarga Berencana—diperbincangkan dan dikontestasikan dalam tafsir Al-Qur'an secara dinamis dan beragam. Perbincangan dan kontestasi tersebut secara paradigmatik membentuk sudut pandang bahwa rezim Orde Baru ditempatkan bukan sekadar sebagai rangkaian zaman, tetapi juga sebagai "teks" sosial-politik yang dipahami secara kritis serta dikontestasikan di bawah semangat pemahaman penafsir atas nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Dialektika tersebut melahirkan tiga perspektif tafsir Al-Qur'an, yaitu perspektif tafsir bungkam, perspektif tafsir gincu, dan perspektif tafsir kritis. Ketiga perspektif tafsir ini ditopang oleh sejumlah faktor. Faktor paradigma tafsir tekstual, kerekatan penafsir dengan rezim Orde Baru, dan politik otosensor menjadi penopang yang kuat dalam mendorong lahirnya perspektif tafsir bungkam; hegemoni rezim Orde Baru, peran sosial-politik penafsir, kerekatan penafsir dengan rezim Orde Baru, serta audiens tafsir menjadi penopang yang kuat dalam mendorong lahirnya perspektif tafsir gincu; serta paradigma tafsir kontekstual dan analisis sosial-politik menjadi penopang yang kuat dalam mendorong lahirnya perspektif tafsir kritis.

Meskipun terdapat karya tafsir yang memainkan peran kritis terhadap kebijakan dan perilaku politik rezim Orde Baru, tidak

ditemukan bukti terkait dengan pembredelan atau pelarangan atas publikasi tafsir Al-Qur'an. Misbah Zainul Mustafa, penulis tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānā at-Tanzīl,* pernah ditegur oleh rezim Orde Baru, karena sikap ketidaksetujuannya atas program KB. Sikapnya ini dia tulis dalam tafsirnya tersebut. Tetapi pemerintah Orde Baru tidak membredel atau melarang tafsir tersebut, sehingga ia tetap beredar luas di masyarakat, khususny masyarakat pesantren, bahkan hingga kini.

Kedua, penempatan realitas sosial-politik sebagai teks yang dibaca secara kritis oleh para penulis tafsir dalam praktik tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru telah membangun paradigma tafsir kontekstual. Di sini tampak bahwa ilmu sosial dimanfaatkan oleh penafsir sebagai alat bantu memahami dan mengkritisi problem-problem sosial-politik, agar ia tidak keliru dalam memberikan diagnosa yang didasarkan pada semangat dan pesan moral Al-Qur'an. Di sini, pengertian "konteks" berkembang dalam praktik penafsiran, tidak hanya pada sisi *siyāq al-kalām* dan *siyāq at-tanzīl*, (konteks ketika Al-Qur'an diturunkan), tetapi juga pada sisi ruang sosial-politik di mana penafsir berada (*siyāq at-tārīkhī*).

Ketiga, dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru tidak hanya mempertemukan apa yang oleh Gadamer disebut horison teks dan horison pembaca, sehingga memperoleh *meaningful sense* (makna yang berarti). Praktik tafsir juga bukan hanya gerak bolak-balik sebagaimana dalam teori "gerak ganda" Fazlur Rahman, atau menemukan *magzā* (signifikansi) dalam teori hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Lebih dari itu, tafsir Al-Qur'an, sebagai sebuah produk, di sini juga menjadi arena bagi penafsir dalam mengkonstruksi dan menggerakkan wacana.

Bentuk dan orientasi wacana-wacana tersebut tidak bersifat tunggal. Terdapat wacana-wacana yang memberikan pengukuhan atas kebijakan rezim Orde Baru, wacana perlawanan yang didesakkan pada kekuasaan, dan bahkan wacana-wacana yang oleh rezim Orde Baru dipinggirkan dan disembunyikan, dalam tafsir dikuak dan ditampilkan secara transparan serta digerakkan di tengah wacana-wacana dominan. Keragaman wacana tersebut dipengaruhi oleh sudut pandang penafsir dalam melihat dan memahami persoalan, genealogi keilmuan, peran sosial-politik yang dimainkan, serta keterkaitan penafsir dengan rezim Orde Baru.

Kajian ini juga memberikan dasar-dasar konseptual bahwa tafsir Al-Qur'an bukan sekadar menjadi arena pemahaman atas teks Al-Qur'an, tetapi juga menjadi arena penafsir dalam memahami realitas sosial-politik yang terjadi. Dengan demikian, tafsir tidak sekadar bersifat abstrak, transhistoris, melainkan konkret, dan secara sosial-politik menjadi sikap penafsir atas realitas sosial-politik yang terjadi. Tafsir tidak sekadar sebagai bentuk media komunikasi dalam menangkap dan kemudian menampilkan kembali titah Tuhan dari teks Al-Qur'an. Lebih dari itu, tafsir juga merupakan sebuah misi praksis dan pragmatik. Misi yang di dalamnya terdapat gerakan keberpihakan pada hal-hal yang diyakini benar dan bermanfaat bagi kehidupan umat manusia.

Kesimpulan dari penelitian ini menjadi bukti bahwa teori panoptik Michel Foucault tentang kekuatan tersembunyi tidak sepenuhnya relevan. Pada kenyataannya, di tengah situasi politik yang represif, hegemonik, dan otoriter yang dijadikan pijakan rezim Orde Baru, terdapat tafsir Al-Qur'an yang ditulis ulama dan cendekiawan Muslim yang di dalamnya terjadi kritik dan perlawanan terhadap praktik politik rezim Orde Baru, karena dipandang tidak selaras dengan nilia-nilai demokrasi dan etika sosial kemanusiaan.

B. Saran-saran

Al-Qur'an merupakan kitab yang menekankan perbuatan ketimbang gagasan. Oleh karena itu, kajian terhadap Al-Qur'an ataupun kajian terhadap tafsir, tidak semata-mata berhenti pada aspek metodologi atau bangunan konsep-konsep yang abstrak, tetapi mesti dilanjutkan dan diletakkan sebagai sistem nilai yang menggerakkan kesadaran, sikap, dan perbuatan dalam keberpihakan pada hal-hal yang diyakini benar.

Kajian atas tafsir Al-Qur'an secara umum telah dilakukan dengan berbagai variasi dan model pendekatan. Misalnya, kajian yang menekankan pada aspek paradigma dan aliran yang dilakukan oleh Ignaz Goldziher dan Muḥammad aẓ-Ẓahabī, model kawasan dengan karakteristik yang muncul yang dilakukan oleh J.J.G. Jansen, model periodesasi seperti yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim, dan pada sisi yang lain juga berkembang analisis yang fokusnya pada

produk penafsiran yang dihasilkan. Pada kajian ini, tafsir Al-Qur'an diletakkan dalam ruang habitusnya yang beragam dan sekaligus berdialektika dengan kekuasaan. Satu hal yang ingin dilihat di sini bukan sekadar sejarah dan paradigma tafsir yang dipakai, tetapi juga dinamika yang terjadi, serta perspektif dan wacana yang dibangun dalam tafsir Al-Qur'an.

Ke depan, diperlukan kajian-kajian di bidang tafsir Al-Qur'an yang mempertimbangkan aspek-aspek kesejarahan dan dimensi lokalitas tertentu, baik di dalam aspek bahasa dan aksara yang dipakai maupun karakteristik lokal yang menyangganya. Dalam konteks di Indonesia, kajian tentang tafsir Al-Qur'an pesantren, dinamika dan pergulatan budaya tafsir Al-Qur'an berbahasa dan beraksara lokal Nusantara, merupakan contoh tema-tema menarik yang membutuhkan kajian mendalam dan komprehensif dari tangan para peminat kajian Al-Qur'an dan tafsir.[]

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Abbas, Siradjuddin. *Sorotan atas Terjemahan Al-Qur'an H.B. Jassin.* Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1979.

Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia.* Jakarta: LP3ES, 1987.

Abdurrachim dan Fathoni, *Syariat Islam: Tafsir Ayat-Ayat Ibadah.* Jakarta: C.V. Rajawali, 1987.

Abdurrahman, Muslim. *Islam Transformatif.* Cetakan 1. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nadliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Iskaliyyat al-Qirā'ah wa Aliyyat at-Ta'wīl.* Beirut: Markaz as-Saqafi, 1994.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khitāb ad-Dīni.* Kairo: Sinā li an-Naṣr, 1992.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *al-Imām asy-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidulujiyyah al-Waṣaṭiyyah.* Kairo: Sinā li an-Naṣr, 1992.

Adam, Muchtar. *Tafsir Ayat-Ayat Haji: Telaah Intensif dari Pelbagai Mazhab.* Bandung: Mizan, 1993.

Aditjondro, George Junus. "Pengetahuan-Pengetahuan Lokal yang Tertindas", dalam Jurnal *Kalam,* Nomor 1 Tahun 1994.

Adnan, Abdul Basith. "Purwaka", dalam Muhammad Adnan. *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi.* Bandung: PT al-Ma'arif, t.th.

Adnan, Abdul Hadi. “Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan”, dalam *Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan.* Jakarta: t.p., 1996.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pemetaan”, Makalah Pelatihan yang disampaikan dalam Pelatihan Metodologi Penelitian yang diselenggarakan kerja sama Diktis dan CRCS UGM, Yogyakarta, 12 Februari-10 Maret 2007.

Ahmad, H.A. Malik. *Tafsir Sinar,* Jilid I. Jakarta: PT Amanah Trading Coy, 1963.

al-Ausī, ‘Āli. *aṭ-Ṭabāṭabā’ī wa Manhajuhu fī Tafsīrih.* Teheran: Mu’āwanah ar-Riāsah lil ‘Alāqah ad-Daulah fī Munẓimah al-Ālam al-Islāmī, 1985.

al-Bagāwī, al-Ḥusain ibn Mas’ūd. *Ma’ālim at-Tanzīl.* Jilid I. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1989.

al-Banjari, Syekh Arsyad. *Sabīl al-Muhtadīn Littafaqquh fī Amr ad-Dīn.* Mesir: Dar al-Fikr, t.th.

al-Bantani, Syekh Nawawi. *Marāḥ Labīd: Tafsīr an-Nawāwi,* Jilid 1. Surabaya: Dar al-‘Ilm, t.th.

al-Chaidar, Sayed Mudhahar Ahmad, dan Yarmen Dinamika. *Aceh Bersimbah Darah: Mengungkap Penerapan Status Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh 1989-1998.* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999.

al-Farmawī, ‘Abdul Ḥayyi. *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū’ī: Dirāsah Manhajiyyah Maudū’iyyah.* t.k.: t.p, 1976.

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru.* Bandung: Mizan, 1986.

al-Kaḥlānī, Imām Muḥammad ibn Ismā’īl. *Subul as-Salām,* Juz 3. Singapura: Al-Haramain, 1960.

al-Maḥallī, Jalāluddīn Muḥammad bin Aḥmad ibn Muḥammad dan Jalāluddīn ‘Abdurraḥmān ibn Abī Bakr as-Suyūṭī. *Tafsīr al-Imāmain al-Jalālain.* t.k: Dār ibn Kaśīr, t.th.

al-Maududi, Abul A’la. *Khilafah dan Kerajaan,* terj. Muhammad al-Baqir, cetakan 2. Bandung: Mizan, 1988.

Ambary, Hasan Muarif dkk (ed.). *Suplemen Ensiklopedi Islam.* Jilid 2, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.

Ambary, Hasan Muarif, *et al. Ensiklopedi Islam.* Jilid 4. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām.* Mesir: Dār an-Nahd}ah al-Miṣriyyah, 1975.

Amin, M. Masyhur dkk, (ed.). *Wanita dalam Percakapan Antaragama: Aktualisasinya dalam Pembangunan.* Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1992.

Aminuddin. *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Amir, Dja'far. *al-Huda: Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi.* Jilid 3. Surakarta: AB. Sitti Syamsiyah, 1982.

Amir, Dja'far. *Tafsir al-Munir.* Jilid 1. Surakarta: Mutiara Solo, t.th.

Amir, Dja'far. *Tafsir Al-Qur'an.* Cetakan 10. Yogyakarta: Kota Kembang, 1976.

Anwar, M. Syafii. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1995.

Aritonang, Diro. *Runtuhnya Rezim daripada Soeharto.* Bandung: Pustaka Hidayah, 199.

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an,* terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

ar-Rūmī, Fahd ibn 'Abdurraḥmān ibn Sulaimān. *Ittijāhat at-Tafsīr fī al-Qarn ar-Rābi 'Asyar,* Cetakan 4. Riyād: Maktabah ar-Rasyd, 2002.

As'ad, Aly. *K.H.M. Moenawir.* Yogyakarta: Pondok Krapyak Yogyakarta, 1973.

Asa, Syu'bah. *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik.* Cetakan 1. Jakarta: Gramedia, 2000.

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Tafsir al-Bayan,* Jilid I. Bandung: PT Al-Ma'arif, t.th.

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Tafsir al-Bayan.* Jilid 1, edisi revisi. Semarang: Rezeki Putra, 2002.

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur.* jilid I, Edisi Revisi. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000.

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Tafsir an-Nur,* Jilid I. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000.

Asmuni, Ahmad Yasin. *Tafsīr Bismillāhirraḥmānirraḥīm.* Surabaya: Bungkul Indah, t.th.

as-Sābūnī, Muḥammad 'Āli. *at-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Ālam al-Kutub, t.th.

as-Sabt, Khālid ibn 'Uśmān. *Qawā'id at-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsaṭ,* Jilid 1. t.k.: Dār Ibn 'Affān, 1421.

Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan*, Cetakan 1. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1999.

Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an,* Cetakan 1. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.

aṭ-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Al-Qur'ān,* Juz VII. Beirūt: Dār al-Fikr, 1988.

Atmakusumah. *Kebebasan Pers dan Arus Informasi di Indonesia.* Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981.

aẓ-Ẓahabi, Muḥammad Ḥusain. *Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Kairo: t.p., 1979.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama.* Bandung: Mizan, 1998.

az-Zarkāsī, Badr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullāh. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz I. Mesir: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975.

az-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīz. *Manāhil al-'Irfān.* Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.

Ngarpah, Bagus. *Kitab Fathul Karib (Kaweruh Fekih) Nerangaken Kitab Matni Ingkang Winastan Kitab Takrib.* Kediri: Tan Khoen Swie, 1924.

Bagus, Loren. *Kamus Filsafat,* Cetakan 3. Jakarta: Gramedia, 2002.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia.* Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

Bakry, Oemar. *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin tentang Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia.* Jakarta: Mutiara, 1979.

Bakry, H.M. Kasim, Imam M. Nur Idris, dan A. Dt. Madjoindo. *Al-Qur'an-ul-Hakim Beserta Terdjemah dan Tafsirnja.* Jakarta: Penerbit Djambatan, 1961.

Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat,* Cetakan 2. Jakarta: CV Mutiara, 1983.

Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980,* terj. Nanang Tahqiq, Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1999.

Behrend, E. (peny.). *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia,* Jilid 4. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan École Française d'Extrême-Orient, 1998.

Boland, B.J. *Pergumulan Islam di Indonesia.* Jakarta: Grafiti, 1985.

Brenner, Louis. "Introduction", dalam Louis Brenner (ed.). *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa.* London: Hurs and Company, 1993.

Budiman, Arief. *Negara dan Pembangunan: Studi tentang Indonesia dan Korea Selatan.* Jakarta: Yayasan Padi dan Kapas, 1991.

Budiman, Arief. *Pembagian Kerja Secara Seksual: Sebuah Pembahasan Sosiologis tentang Peran Wanita dalam* Masyarakat. Jakarta: Gramedia, 1981.

Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik.* Cetakan 1. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Chalil, Moenawar. *Al-Qur'an dari Masa ke Masa.* Solo: Ramadhani, 1985.

Crouch, Harold. *Militer dan Politik di Indonesia.* Jakarta: Sinar Harapan, 1986.

Darmawan, Dadang. "Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir *Tamsjijjatoel Moeslimin* karya K.H. Ahmad Sanoesi", Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Dagun, Save M. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan.* Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 1997.

Dahlan, Zaini. "Prakata Rektor Universitas Islam Indonesia", dalam *Spiritualitas Al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat.* Cetakan 1. Yogyakarta: UII Press, 1997.

Dakidae, Daniel. "Partai Politik dan Sistem Kepartaian di Indonesia", dalam Farchan Bulkin (ed.). *Analisa Kekuatan Politik di Indonesia.* Cetakan 1. Jakarta: LP3ES, 1985.

Daudi, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi S.H. Nuruddin ar-Raniri.* Jakarta: Rajawali Press, 1983.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya.* Jakarta: Yayasan Penyelenggaraan Penerjemah Al-Qur'an, 1985.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya.* Jilid 1, 2, dan 3. Yogyakarta: Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1985.

Departemen Agama RI. *Muqaddimah: Al-Qur'an dan Tafsirnya.* Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama RI, 1992.

Departemen Agama RI. *Pedoman Dasar Kerukunan Hidup Beragama.* Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama Departemen Agama RI, 1979.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2, Cetakan 9. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.

Dewantoro, Hajar dan Asmawi (ed.). *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern.* Yogyakarta: Ababil, 1996.

Dhakidae, Daniel. "Pemilu di Indonesia: Saksi Pasang Naik dan Surut Partai Politik dalam Demokrasi dan Proses Politik", dalam *Analisa Kekuatan-Kekuatan Politik di Indonesia.* Jakarta: LP3ES, 1986.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren.* Jakarta: LP3ES, 1994.

Anitasari, S Dini., dkk. dalam penelitian tentang "Kebijakan Pemberdayaan Perempuan di Indonesia Paska Orde Baru: Studi Kasus di Provinsi Jawa Barat, di Yogyakarta, dan Sumatera Barat", 2010 didukung oleh SCN CREST dalam rangka program penelitian pemberdayaan perempuan dalam konteks Muslim pada 2010.

Effendi, Djohan dan Ismet Natsir, (ed.). *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib.* Cetakan 1. Jakarta: LP3ES, 1981.

Effendi, Sofian. "Beberapa Hambatan Struktural Pelaksanaan Pengawasan Legislatif", dalam Akhmad Zaini Abar, (peny.). *Beberapa Aspek Pembangunan Orde Baru.* Solo: Ramadhani, 1990.

Effendy, Bahtiar. “Islam dan Negara di Indonesia: Munawir Sjadzali dan Pengembangan Dasar-Dasar Teologi Baru Politik Islam”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis, dkk. (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1995.

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 2000.

Effendy, Bahtiar. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan.* Cetakan 1. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Effendy, Bahtiar. *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi.* Yogyakarta: Galang Press, 2002.

Ekadjati, Edi S. dan Undang A. Darsa. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Jilid 5A, Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga.* Jakarta: Yayasan Obor dan École Française d’Extrême-Orient, 1999.

Ekadjati, Edi. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya.* Cetakan I. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 2000.

Ensiklopedia Nasional Indonesia. Jilid VI. Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1990.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media.* Cetakan 1. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Esack, Farid. *Qur’an, Liberation, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 1997.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Faridl, Miftah. “Kata Pengantar”, dalam Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan.* Jilid 1. Bandung: Pustaka, 1998.

Fatah, Eep Saefullah. *Catatan atas Gagalnya Politik Orde Baru.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur’an di Indonesia,* terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

Feillard, Andrée. *NU vis á vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna,* terj. Lesmana. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Foucault, Michel. *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern,* penyadur Petrus Sunu Hardiyanta. Cetakan 1. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Ghazali, Ahmad. "Sambutan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji", dalam M.Quraish Shihab. *Wawasan Al-Qur'an.* Cetakan 1. Bandung: Mizan, 1996.

Ghazali, Imam. *al-Balagh.* Surakarta: Toko Buku al-Makmuriyah Sorosejan, 1937.

Gunseikanbu. *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa.* Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1986.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Jakarta: Teraju, 2003.

Gusmian, Islah. "Dinamika Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M". Penelitian diselenggarakan oleh Diktis Kementerian Agama RI, 2010.

Gusmian, Islah. "Langgam Politik Islam Indonesia: dari Formalistik ke Substansialistik". Pengantar Penyunting dalam Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi.* Cetakan 1. Yogyakarta: Galangpress, 2001.

Gusmian, Islah. "Manusia, Kebudayaan dan Spiritualitas", dalam Al Makin (ed.), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kamanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie.* Cetakan 1. Yogyakarta: Lesfi, 2011.

Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Abad ke 20: Studi atas Dinamika Pemakaian Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir". Penelitian Individual Pengembangan Ilmu yang diselenggarakan P3M STAIN Surakarta, 2009.

Gusmian, Islah. *Pantat Bangsaku: Penyakit Lupa di Negeri Para Tersangka.* Yogyakarta: Galang Press, 2003.

Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Karya Yayasan MTA: Kajian atas Metodologi Tafsir dan Implikasinya dalam Pemikiran Islam di Indonesia". Penelitian Individual diselenggarakan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Surakarta, 2013.

Ḥanafî, Ḥassan. *Dirasāt Islāmiyyah.* Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Miṣriyyah, 1981.

Hadi W.M., Abdul. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri.* Jakarta: Paramadina, 2001.

Hadikoesoema. *Poestaka Hadi: Ngewrat Pinten-pinten Ayating Al-Qur'an Langkung Saking Sewunan Anerangaken Piwucal Prakawis Iman.* t.k.: t.p., 1936.

Hadikoesoema. *Tafsir Al-Qur'an Juz 'Amma dengan Bahasa Jawa.* Yogyakarta: Penerbitan Buku Sekolah Muhammadiyah, 1936.

Hadiz, Liza dan Eddyono Sri Wiyanti, *Pembakuan Peran Gender dalam Kebijakan-kebijakan di Indonesia.* LBH APIK Jakarta, 2001.

Hadiz Liza dan Katjasungkana Nursyahbani, "Laporan Independen tentang Implementasi Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan", KP3K, 1999.

Hafidhuddin, Didin. *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'.* Cetakan 1. Jakarta: Logos, 2000.

Hafidhuddin, Didin. *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah.* Cetakan 1. Jakarta: Logos, 2001.

Hakiem, Lukman (ed.). *Fakta dan Data: Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia.* Jakarta: Majalah Media Dakwah, 1991.

Hamdan, Iwan Kusuma dll. (ed.). *Mukjizat Al-Qur'an dan Sunnah tentang IPTEK.* Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Hamidy, Zainuddin dan Fachruddin H.S. *Tafsir Qur'an: Naskah Asli-Terdjemah-Keterangan.* Jakarta: Penerbit Wijaya, 1959.

Hamim, Thoha. *Paham Keagamaan Kaum Reformis,* terj. Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Hamka, *Tafsir al-Azhar.* Juz I. Jakarta: Pembina Massa, 1967.

Hanafi, Hassan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (ed.). *The Qur'an as Text.* Leiden-New York: E.J. Brill, 1996.

Hanazaki, Yasuo. *Pers Terjebak,* terj. Danang Kukuh Wardoyo dan Tim Cipinang. Cetakan 1. Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1998.

Haryatmoko. "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault", dalam *Basis,* Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Pebruari 2002.

Hasan, H.A. Halim, *et al. Tafsir Al-Qur'an Karim.* Jilid I. Cetakan IX. Medan: Firma Islamiyah, t.th.

Hasan, Riffat dan Fatima Mernissi. *Setara di Hadapan Allah,* terj. tim LSPPA. Cetakan 1. Yogyakarta: LSPPA, 1994.

Hasil-hasil Muktamar NU ke-27: Keputusan No. 2, Komisi Khittah dan Organisasi (Semarang: Sumber Barokah, 1986.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan1. Jilid 1. Bandung: Pustaka, 1998.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan 1. Jilid 6. Bandung: Pustaka, 2001.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan1. Jilid 10. Bandung: Pustaka, 2003.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan1. Jilid 15. Bandung: Pustaka, 2006.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan1. Jilid 17. Bandung: Pustaka, 2007.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan1. Jilid 3. Bandung: Pustaka, 2000.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan.* Cetakan1. Jilid 30. Bandung: Pustaka, 2006.

Hassan, A. *Tafsir al-Furqan.* Surabaya: Salim Nabhan, 1956.

Hassan, Mohammad Kamal. *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim,* terj. Ahmadie Thaha. Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

Hasyim, Muhammad dan Ahmada Athoillah. *Khazanah Katulistiwa: Potret Kehidupan dan Pemikiran Kiai-Kiai Nusantara.* Lamongan: Kaki Langit Book, 2009.

Huda, Ahmad Zaenal. *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah K.H. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKiS, 1998.

Ibn al-Labban, Syam ad-Dīn Muẖammad. *Tuhan pun Lalu Tertawa, Rasionalisasi Bacaan-bacaan Teks Suci.* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Ichwan, Moch. Nur. "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (peny.).

Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia. Cetakan 1. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia Kerja sama Dengan École Française D'extrême-Orient, Forum Jakarta Paris, dan Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009.

Ihromi, T.O. (peny.). *Kajian Wanita dalam Pembangunan,* cetakan 1. Jakarta: Yayasan Obor, 1995.

Ikram, Achadiati *et al. Katalog Naskah Buton: Koleksi Abdul Mulku Zahari.* Jakarta: Yayasan Obor bekerja sama dengan Toyota Foundation, 2002.

Imawan, Riswanda. *Membedah Politik Orde Baru.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Gusmian, Islah. "Karakteristik Naskah Terjemah Al-Qur'an Bahasa Jawa Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta: Suatu Kajian Filologi", Penelitian Kompetitif Individual Bidang Naskah Klasik Keagamaan Nusantara diselenggarakan oleh Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008.

Ismail, A.G. H. Daud. *Tarjumana nenniya Tafséréna Juz'u Maseppuloé nenniya Maseppuloé Siddi nenniya Maseppuloé Duwa, Mabbicara Ogi.* Jilid IV. Ujung Pandang: Bintang Lamumpatue, 2001.

Istianah, "Metode Penafsiran M. Quraish Shihab", Tesis, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2002.

J. Lindsay, dkk. *Keraton Yogyakarta: Katalok Induk Naskah-naskah Nusantara.* Jakarta: Obor, 1994.

Jassin, H.B. "Ucapan Terima Kasih", dalam H.B. Jassin. *Al-Qur'an Al-Karim: Bacaan Mulia.* Jakarta: Yayasan 23 Januari 1942, 1982.

Jassin, H.B. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi.* Jakarta: Graffiti, 1995.

Karim, Rusli. *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial dan Politik.* Jakarta: Hanindita, 1985.

Kartini. *Surat-Surat Kartini: Renungan Tentang dan untuk Bangsanya,* terj. Sulastin Sutrisno. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1979.

KBB offline versi 1.1 freeware tahun 2010 oleh Ebta Setiawan yang disusun mengacu pada KBBI daring edisi III dari Pusat Bahasa Diknas.

Al-Khūlī, Amīn. *Manāhīj at-Tajdīd, fī an-Naḥwi wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab.* t.k.: Dār al-Ma'rifah, 1961.

Kiswanto, "Sekapur Sirih", dalam *Catatan Tafsir Al-Qur'an Gelombang VII Malam.* Yayasan MTA: Surakarta, 1981.

Krisnawan, Y. *Pers Memihak Golkar? Suara Merdeka dalam Pemilu 1992.* Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1997.

Kuntowijoyo, "Tafsir Kontekstual: Al-Qur'an sebagai Kritik Sosial", Pengantar dalam Syu'bah Asa. *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial-Politik.* Jakarta: Gramedia, 2000.

Laer, Henry van. *Filsafat Sain: Ilmu Pengetahuan Secara Umum.* Bagian Pertama, terj. Yudian W. Asmin dan Torang Rambe. Yogyakarta: Lembaga Penerjemag dan Penulis Muslim Indonesia, 1995.

Laporan Investigasi Lukman Age, staf Penerbitan Forum LSM Aceh di beberapa tempat di Kabupaten Pidie, Aceh Utara dan Aceh Timur, 29 Juni 1998-4 Juli 1998.

Latief, M. Sanusi. "Kecenderungan Mutakhir dan Pergeseran-pergeseran dalam Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia", makalah dipresentasikan dalam Seminar "Al-Qur'an dan Tantangan Zaman" kerja sama UII dan LSAF, Yogyakarta, 15-17 Mei 1985.

Leeuwen, Theo van. "Generic Strategies in Press Journalism", *Australian Review of Applied Linguistic.* Vol. 10, No. 2, 1987.

Lesmana, Tjipta. *Profil Pers Indonesia.* Jakarta: Erwin-Rika Press, 1985.

Liddle, R. William. *Pemilu-Pemilu Orde Baru: Pasang-Surut Kekuasaan Politik.* Jakarta: LP3ES, 1992.

Http://id.wikipedia.org/wiki/Centre_for_Strategic_and_International_Studies_%28Indonesia%29. Diunduh pada 22 Maret 2012.

Lubis, Mochtar dan James C. Scott (ed.). *Korupsi Politik.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993.

Machasin. *al-Qadi 'Abd al-Jabbar dan Ayat-ayat Mutasyabbihat Al-Qur'an.* Cetakan 1. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Machasin. *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi Al-Qur'an.* Cetakan 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Madjid, Nurcholish. "Abduhisme Pak Harun Nasution", dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution.* Cetakan 1. Jakarta: LSAF, 1990.

Madjid, Nurcholish. "Dialog di antara Ahli Kitab: Sebuah Pengantar", dalam George B. Grose dan Benjamin J. Hubbard. *Tiga Agama Satu Tuhan,* terj. Santi Indra Astuti. Cetakan 1. Bandung: Mizan, 1998.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1995.

Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan.* Cetakan 4. Bandung: Mizan, 1992.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1992.

Magnis-Suseno, Franz. "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia", dalam Alef Theria Wasim *et al.* (ed.). *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik, dan Pendidikan.* Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah.*Tafsir Tematik Al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama.* Cetakan I. Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah, 2000.

Malik, Dedy Djamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik, Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat.* Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* terj. F. Budi Hardiman. Cetakan 1. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Marcoes-Natsir, Lies M. dan Johan Meuleman (ed.). *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual.* Jakarta: INIS, 1993.

Marijan, Kacung. *Quo Vadis NU? Setelah Kembali ke Khittah 1926.* Jakarta: Erlangga, 1992.

Mas'oed, Mochtar. *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru, 1966-1971.* Jakarta: LP3ES, 1989.

Mas'udi, Masdar F. "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

Mas'udi, Masdar F. "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah. *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan.* Cetakan 1. Jakarta: P3M, 2004.

Mas'udi, Masdar F. "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", Makalah dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003.

Mas'udi, Masdar Farid. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan.* Cetakan 1. Bandung: Mizan, 1997.

Mattola, Muhammad Galib. *ahl Al-Kitab: Makna dan Cakupannya.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1998.

McGregor, Katharine E. *Ketika Sejarah Berseragam: Membongkar Ideologi Militer dalam Menyusun Sejarah Indonesia,* terj. Djohana Oka. Cetakan 1. Yogyakarta: Syarikat, 2008.

Mubarok, Ahmad. "Daulah Islamiyah vs Daulatul Muslimin, Salah Paham Negara Islam", Kata Pengantar dalam Abdul Aziz. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam.* Cetakan 1, Jakarta: Alvabet, 2011.

Mubarok, Ahmad. *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 2000.

Muchoyyar H.S, M. "*Tafsīr Faidl ar-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr Kalām al-Mālik al-Adyān* karya K.H.M. Shaleh As-Samarani, Suntingan Teks, Terjemah dan Analisis Metodologi" Disertasi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.

Mudzhar, M. Atho. *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek.* Cetakan 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988.* Jakarta: INIS, 1993.

Mudzhar, Mohammad Atho'. *Fatwa of the Councel of Indonesia Ulama: a Study Legal Though in Indonesia.* Jakarta: INIS, 1993.

Ibn Zakariyā, Muḥammad ibn Sulaimān. *Tafsīr Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-Az}īm.* t.k.: t.p., 1951.

Muhsin, Imam. "Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dan Tafsir *Al-Huda* Karya Bakri Syahid", Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

Mulia, Siti Musdah. "Pembaharuan Materi Hukum Keluarga: Perkawinan", Makalah dipresentasikan dalam Seminar Nasional tentang Pembaruan Hukum Islam di Indonesia, diselenggarakan oleh Institut Agama Islam Ibrahimy, 15 September 2004.

Mulia, Siti Musdah. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender.* Cetakan 1. Yogyakarta: Kibar, 2007.

Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani.* Cetakan 1. Yogyakarta: Bentang dan Ford Foundation-Adikarya IKAPI, 2000.

Munadi, Fathullah. "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Konteks Kajian Al-Qur'an di Nusantara", Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Mustafa, P. "Corak Pemikiran Kalam M. Quraish Shihab", Tesis di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

Mustafa, Bisri. *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīz*, juz III. Kudus: Penerbit Menara Kudus, t.th.

Mustafa, Misbah Zain. *Shalat dan Tatakrama.* Tuban: Penerbit al-Misbah, 2006.

Mustafa, Misbah Zain. *al-Iklīl fī Ma'āni at-Tanzīl.* Juz 4, 5, 6,8,7, dan 20. Surabaya: Toko Buku Ihsan, t.th.

Mustafa, Misbah Zain. *Anda Ahlusunnah Anda Bermadzhab.* Bangilan: Al-Misbah, 2006.

Mustafa, Misbah Zain. *Tafsīr Tāj al-Muslimīn.* Juz IV. Tuban: Majlis at-Ta'līf wa al-Khuṭṭāṭ, 1993.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Cetakan 1. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Mustofa, Bisri. *Tafsīr Sūrat Yāsīn.* Kudus: Menara Kudus, t.th.

Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia.* Cetakan 1. Jakarta: PSAP, 2007.

Nasikun. *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam.* Cetakan 1. Yogyakarta: Bina Usaha, 1984.

Nasr, Seyyed Hossein, (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam,* terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2002.

Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran.* Cetakan 1. Bandung: Mizan, 1995.

Nasution, Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah.* Jakarta: UIP, 1987.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, dan Analisa Perbandingan.* Jakarta: UIP, 1978.

Natsir, M. *Islam dan Kristen di Indonesia.* Bandung: Penerbit Pelajar dan Bulan Sabit, 1969.

Natsir, M. *Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia.* Cetakan 2. Jakarta: Media Dakwah, 1983.

Ngabdul Muslim, Moh Amin bin. *Tafsir Al-Qur'an Lengkap.* Solo: Sitti Sjamsijah Solo, 1932.

Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942.* Cetakan 8. Jakarta: LP3ES, 1986.

Noer, Deliar. *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal.* Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.

Oesman, Abdoel Moerad. *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah.* Cetakan 1. Jakarta: Kalam Mulia, 1991.

Pasha, Kamal dan Ahmad Adaby Darban. *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis.* Yogyakarta: LPPI UMY, 2003.

Patria, Nezar dan Andi Arief. *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni.* Cetakan 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia Soeharto di Depan Dewan Perwakilan Rakyat 16 Agustus 1982. Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1982.

Pidato Promotor Prof. H. Soenardjo pada Penganugerahan Gelar Doktor Honoris Causa kepada Prof. H. Mahmud Yunus dalam Ilmu Tarbiyah, 15 Oktober 1977. Jakarta: Hidakarya Agung, 1977.

Poesponegoro, Marwati, dan Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia.* Jilid VI. Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1984.

Pranowo, Bambang. "Konsep Negara dalam Islam", Kata Pengantar dalam Abdul Aziz. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam.* Jakarta: Alvabet, 2012.

Pringodigdo, A.G. (ed.), *Ensiklopedi Umum,* Entri "Banten". Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973.

Profil Republik Indonesia. Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara, 1993.

Pulungan, Syahid Mu'ammar. *Manusia dalam Al-Qur'an.* Surabaya: PT Bina Ilmu, 1984.

Purba, Radiks. *Memahami Surat Yaa Siin.* Jakarta: Golden Terayon Press, 1998.

Rahardjo, M. Dawam (peny.). *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam.* Jakarta: Grafiti press, 1987.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahardjo, M. Dawam. *Esei-Esei Ekonomi dan Politik.* Jakarta: LP3ES, 1983.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa.* Bandung: Mizan, 1992.

Rahardjo, M. Dawam. *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah.* Jakarta: P3M, 1985.

Rahman, Asmuni Abdul, dkk. *Majlis Tarjih Muhammadiyah.* Yogyakarta: Lembaga Research dan Survey IAIN Sunan Kalijaga, 1985.

Rahman, Jalaluddin. *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik.* Jakarta: Bulan Bintang, Mei 1992.

Rakhmat, Jalaluddin. "Pengantar" dalam *Yayasan Muthahhari untuk Pencerahan Pemikiran Islam.* Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993.

Rakhmat, Jalaluddin. *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.

Rakhmat, Jalaluddin. *Khutbah-Khutbah di Amerika.* Cetakan 1. Bandung: Rosda Karya, 1988.

Rakhmat, Jalaluddin. *Reformasi Sufistik.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

Rakhmat, Jalaluddin. *Renungan-Renungan Sufistik.* Bandung: Mizan, 1993.

Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an 1.* Cetakan 1. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.

Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah: Mukadimah.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

Ramage, Douglas E. *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi,* terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.

Ramli, Mohammad. *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda.* Cetakan 1. Bandung: PT al-Ma'arif, 1974.

Rangkuti, Bahrum. *Kandungan al-Fatihah.* Cetakan 5. Jakarta: PT Demura, 1974.

Rasyidi, M. *Islam dan Kebatinan.* Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

Rasyidi, Muhammad. "Christian Mission in the Muslim World: the Role of Christian Mission, the Indonesian Experience", dalam *International Review of Mission,* Vol. 65 (1976).

Redaksi Bumi Aksara. *Empat GBHN: 1973-1978-1983-1988.* Jakarta: PT Bumi Aksara, 1990.

Redaksi *Ulumul Qur'an* wawancara dengan Jalaluddin Rakhmat, "Dikotomi Sunni-Syi'ah Tidak Relevan Lagi", *Ulumul Qur'an,* Vol. VI, No. 4, 1995.

Riddell, Peter G. "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World", dalam Anthony Reid (ed.). *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia.* Calyton: Monas Paper on Southeast Asia, 1993.

Riddell, Peter G. "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (peny.). *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, École Française d'Extrême-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009.

Riddell, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Ridha, Abdurrasyid. *Memahami Makna Cinta.* Cetakan 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Rifa'i, Moh. *Terjemah/Tafsir Al-Qur'an.* Cetakan 1. Semarang: CV Wacaksana, 1993.

Risalah Rapat Kerja Panitia Kerja RUU Perkawinan Ke-15, Kamis, 20 Desember 1973.

Roem, Mohammad dan Nurcholish Madjid. *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammad Roem.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 1997.

Romli H. Mhd. dan H.N.S. Midjaja. *Nurul Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda.* Bandung: PT Perboe, 1966.

Rosyidi, Ajip (ed.). *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya.* Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Rosehan Anwar, "Naskah Kuno yang Bernapaskan Islam di Propinsi Maluku", dalam Musdah Mulia, *et al.*, *Katalog Naskah Kuno yang Bernapaskan Islam di Indonesia.* Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, 1999.

Suryohudoyo, S. *Quraan Agung.* t.k:, t.p., t.th.

Saidi, Anas (ed.,). *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru.* Jakarta: Desantara, 2004.

Saidi, Zaim. *Balada Kodok Rebus.* Bandung: Mizan, 2000.

Saksono, Lukman dan Anharuddin. *Pengantar Psikologi Al-Qur'an: Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Usmani.* Jakarta: Grafikatama Jaya, 1992.

Salam, Solichin. *Sejarah Partai Muslimin Indonesia.* Jakarta: Lembaga Pendidikan Islam, 1970.

Sanit, Arbi. *Perwakilan Politik di Indonesia.* Jakarta: Rajawali, 1985.

Santoso, dkk. *Bredel di Udara: Rekaman Radio ABC, BBC, DW, Nederland, dan VoA.* Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1996.

Sanusi, Ahmad. *Raud}ah al-'Irfān fī Ma'rifah Al-Qur'ān.* Sukabumi: Pesantren Kedung Puyuh, t.th.

Sanusi, Ahmad. *Tamsyiyatul Muslimīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-'A<lamīn.* Sukabumi: Tup Masduki, Tarikolot 3, 1934.

Saputro, Abdullah Tufail. *Tafsir Al-Qur'an Surat Al-Baqarah Ayat 92-141.* Surakarta: Yayasan Majlis Tafsir Al-Qur'an, t.th.

Sastrosatomo, Soebadio. *Era Baru Pemimpin Baru: Badio Menolak Rekayasa Rezim Orde Baru.* Jakarta: Pusat Dokumentasi Politik Guntur 49, 1997.

"Sensus Terakhir di Pidie, Janda di Pidie 23.366 Orang, Pertumbuhan Penduduk Anjlok", Harian *Serambi Indonesia,* 6 Agustus 1998.

Seri Prisma II: Agama dan Tantangan Zaman. Jakarta: LP3ES, 1985.

Setiawan, Akhmad. *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Setiawan, Hersri. *Kamus Gestok.* Yogyakarta: Galang Press, 2003.

Shiddiqi, Nourouzzaman, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Shihab, Ali. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi. Cetakan I. Bandung: Mizan, 1998.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Cetakan 4. Mizan: Bandung, 1998.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia,* terj. Mohammad Nurshamad. Bandung: Mizan, 2001.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.* cetakan 1. Volume 1,3,4,5, dan 7. Jakarta: Lentera, 2001.

Shihab, M. Quraish. *Hidangan Ilahi: Tafsir Ayat-Ayat Tahlil.* Cetakan 1. Jakarta: Lentera, 1997.

Shihab, M. Quraish. *Mahkota Tuntunan Ilahi: Pesona al-Fatihah.* Jakarta: Untagama, 1986.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu Dalam Kehidupan.* Jakarta: Lentera Hati, 2011.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu.* Cetakan 1. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat.* Cetakan 1. Bandung: Mizan, 1996.

Shohib, Muhammad. "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI", dalam Departemen Agama RI. *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya.* Jakarta: Departemen Agama RI, 2008.

Simanjuntak, P.N.H. *Kabinet-Kabinet Republik Indonesia dari Awal Kemerdekaan sampai Reformasi.* Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003.

Siregar, M.R. *Naiknya Para Jendral.* Cetakan 1. Medan: SHRWN, 2000.

Sjadzali, Munawir. "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Sulastomo *et al., Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia, 1995.

Sjadzali, Munawir. *Peranan Umat Islam dalam Pembangunan Nasional.* Jakarta: Departemen Agama, 1985.

Sjamsu, Nazwar. *Al-Qur'an dan Benda Angkasa.* Sumatra: Pustaka Sa'adijah, 1973.

Sjamsu, Nazwar. *Al-Qur'an Dasar Tanya Jawab Ilmiah.* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1976.

Sjureich, M., dkk (ed.). *Sejarah Pers Sepintas.* Jakarta: Deppen RI, 1997.

Smith, Theodore M. "Korupsi, Tradisi, dan Perubahan di Indonesia", dalam Mochtar Lubis dan James C. Scott, (ed.). *Korupsi Politik.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993.

Roestam, Soepardo Kardinah. "Wanita, Martabat, dan Pembangunan", Participatory Development Forum, 1993.

Soeparmo, R.P. *Tjatatan Sedjarah 700 Tahun Tuban.* Tuban: Pertjetakan Seruni, 1971.

Soetjipto, Ani. "Perempuan dan Politik di Indonesia", dalam Sita van Bemmelem, dkk. (peny.). *Benih Bertumbuh: Kumpulan Karangan untuk Prof. Tapi Omas Ihromi.* Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000.

St. Chayati. *Tafsir Soerat Wal 'Asri.* Surakarta: Worosoesilo, 1925.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19.* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir.* Cetakan 1. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Sujuthi, Mahmud. *Politik Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Jombang: Hubungan Agama, Negara, dan Masyarakat.* cetakan 1. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Sulasman. *KH. Ahmad Sanoesi: dari Pesantren ke Parlemen.* Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007.

Sulistyo, Hermawan. *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massa yang Terlupakan (1965-1966),* terj. Suaedy, Uchi Sabirin, dan Syafiq. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2000.

Sumabrata, Lukman Abdul Qohar, Anharuddin, dan Lukman Saksono. *Fenomenologi Al-Qur'an.* Bandung: PT al-Ma'arif, 1997.

Sumartana, Th, dkk. "Pengantar: Menuju Dialog Antar Iman", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama.* Yogyakarta: Dian-Interfidei, t.th.

Summa, Muhammad Amin. *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangannya.* Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Surin, Bakhtiar. *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an: Huruf Arab dan Latin.* Cetakan 1. Bandung: Fa Sumatra, 1978.

Surur, Bunyamin. "Naskah Kuno yang Bernapaskan Islam di Propinsi D.I. Yogyakarta", dalam Musdah Mulia, *et al., Katalog Naskah Kuno yang Bernapaskan Islam di Indonesia.* Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, 1999.

Suryohudoyo, S. *Quraan Agung: Terjemahan Langsung dari Bahasa Arab.* t.k.: t.p., 1973.

Syahab, Abdurrahman. *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-Ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an.* Cetakan 1. Surabaya: CV Karunia, 1978.

Syahid, Bakri. *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi.* Yogyakarya: Bagus Arafah, 1979.

Syamsu, Nazwar. *Koreksi Terjemahan Bacaan Mulia H.B. Jassin.* Padang Panjang: Pustaka Sa'adiyah 1916, 1978.

Syamsuddin, Sahiron, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya.* Yogyakarta: Islamika, 2003.

Syamsuddin, Sahiron. "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Quran", Makalah dipresentasikan pada *Annual Conference Kajian Islam* yang dilaksanakan oleh Ditpertais Depag RI, 26-30 November 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Tafsir Studies.* Yogyakarta: Elsaq Press, 2009.

Behrend, T.E. dan Titik Pudjiastuti. "Kata Pengantar", dalam *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.* Jilid 3-A. Jakarta: Yayasan Obor, 1997.

Behrend, T.E. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara: Museum Sonobudoyo Yogyakarta.* Jakarta: Djambatan, 1990.

Behrend, T.E. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Perpustakaan Nasional.* Jilid 4. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Ecole Française de'extreme-Orient, 1998.

Taman Pustaka Muhammadiyah. *Kur'an Jawen.* Surakarta: Taman Pustaka Muhammadiyah, 1927.

Tan, Melly G. "Perempuan dan Pemberdayaan", dalam Notosusanto dan Perwandari, (ed.). *Perempuan dan Pemberdayaan.* Jakarta: PSKW Pascasarjana UI, 1997.

Thaba, Abdul Azis. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru.* Jakarta: Gema Insani Press,1996.

Tim Badan Wakaf UII. *Al-Qur'an dan Tafsirnya.* Jilid I. Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1995.

Tim Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya.* Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 1985.

Tim Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tafsir Al-Qur'an Tematik.* Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2009.

Tim Majalah Tempo. *Apa dan Siapa: Sejumlah Orang Indonesia 1981-1982.* Jakarta: Grafiti Press, 1981.

Tim Pustaka Basma. *12 Ulama Kharismatik di Indonesia.* Surabaya: Pustaka Basma, 2011.

Tim Yayasan untuk Indonesia. *Ensiklopedi Jakarta, Culture & Heritage: Budaya dan Warisan Sejarah.* Cetakan 1. Jakarta: Pemerintah

Provinsi Daerah Khusus Ibukota Jakarta, Dinas Kebudayaan, dan Permuseuman, 2005.

Todaro, Michaek P. *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga,* terj. Aminuddin dan Mursid. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.

Umar, Husein. "Intoleransi Kaum Nasrani terhadap Umat Islam", dalam Lukman Hakiem (ed.). *Fakta dan Data: Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia.* Jakarta: Majalah Media Dakwah, 1991.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender.* Cetakan 1. Jakarta: Paramadina, 2000.

Umar, Nasaruddin. "Bias Gender dalam Penafsiran Al-Qur'an". Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 12 Januari 2002.

Usman, Muchtar Yusuf. *Tarjamah al-Quran Al Karim al-Ikhlash.* Cetakan 1. Jakarta: Rakan Offset, 1996.

Verdiansyah,Very. *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan.* Cetakan 1. Jakarta: P3M, 2004.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren.* Cetakan 1. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wahid, Abdurrahman. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara.* Jakarta: Grasindo, 1999.

Wahid, Sa'ad Abdul. *Tafsir al-Hidayah: Ayat-Ayat Akidah.* Jilid III. Cetakan 1. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2004.

Wahid, Sa'ad Abdul. *Tafsir al-Hidayah.* Jilid 1. Cetakan 1. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003.

Yahya, Iip Zulkifi. "Ngalogat di Pesantren Sunda Menghadirkan yang Dimangkirkan", dalam Henri Chambert-Loir (ed.). *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim.* Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1973.

Yusuf, Yunan, dkk. *Ensiklopedi Muhammadiyah.* Jakarta: Rajawali Pers, 2005.

Zuhri, Saifuddin. *Berangkat dari Pesantren.* Jakarta: Gunung Agung, 1987.

Jurnal

Amrullah, Eva F. "Transendensi Al-Qur'an dan Musik: Lokalitas Seni Baca Al-Qur'an di Indonesia", dalam Jurnal *Studi Al-Qur'an,* Volume I, Nomor 3, 2006.

Anwar, Syamsul. "Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations: Toward a Reinterpretation", dalam *Al-Jamiah: Jurnal of Islamic Studies,* No. 60, Tahun 1997.

Arkoun, Mohammed. "Metode Kritik Akal Islam", wawancara Hashem Shaleh dengan Mohammed Arkoun dalam *al-Fikr al-Islām: Naqd wa Ijtihād* terj. Ulil Abshar-Abdalla, dalam *Ulumul Qur'an,* Nomor 5 dan 6, Vol. 6, Th. 1994.

Effendi, Djohan. "Dialog Antaragama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan", *Prisma,* No. 5, Juni 1978.

Nurtawab, Ervan. "Senarai Tafsir dan Terjemah Klasik di Jawa dan Sunda Sebelum Abad Ke-20", dalam *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat,* UIN Jakarta, Vol. 5, No. 2, 2003.

Esack, Farid. "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur'anic Heremeneutical Notions", dalam *ICMR.,* Vol. 2, no. 2, Desember 1991.

Federspiel, Howard M. "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia", dalam *The Muslim World* Vol. LXXXI, No. 2, 1991.

Gaffar, Afan. "Islam dan Politik dalam era Orde Baru: Mencari Bentuk Artikulasi yang Tepat", dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Nomor 2, Vol. IV, Th. 1993.

Gusmian, Islah. "Al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar,* Lakpesdam Jakarta, No. 18, Tahun 2004.

Gusmian, Islah. "Kaligrafi Islam: dari Nalar Seni hingga Simbolisme Spiritual", dalam *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies,* UIN Sunan Kalijaga, Volume 41, Nomor 1, 2003.

Gusmian, Islah. "Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi Karya H.B. Jassin", dalam *Istiqro': Jurnal Penelitian Islam Indonesia,* Departemen Agama RI, Volume 05, Nomor 01, 2006.

Ichwan, M. Nur. "Literatur tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", dalam Jurnal *Visi Islam*, Vol. 1, No. 1, Januari 2002.

Kleden, Ignas. "Model Rasionalitas Teknokrasi", dalam Jurnal *Prisma,* No. 3, Maret 1984.

Marijan, Kacung. "Respon NU Terhadap Pembangunan Politik Orde Baru", dalam *Jurnal Ilmu Politik,* No. 9/1991.

Martan, M. Rafii Yunus. "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya A.G. H. Daud Ismail", dalam Jurnal *Studi Al-Qur'an,* Vol. I, No. 3, Tahun 2006.

Milne, R.S. "Teknokrat dan Politik di Negara-Negara Asia Tenggara", dalam Majalah *Prisma,* No. 3, Maret 1984.

Nahrowi, Izza Rohman. "Profil Kajian Al-Qur'an Nusantara Sebelum Abad Kedua Puluh", dalam Jurnal *Al-Huda,* No. 06, Th. 2002.

Riddell, Peter G. "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Process", dalam *Indonesia Circle Journal,* Vol. LI, 1990.

Riddell, Peter. "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", dalam *Archipel,* 38, 1989.

Rohmana, Jajang A. "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaeun*", dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies,* Vol. 2, No. 1, 2012, hlm. 135.

Steenbrink, Karel A, "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 16000) and Hamka (1908-1989): A Comparison", dalam *Studia Islamika,* PPIM IAIN Syarif Hidayatullah, Vol. 2, No. 2, 1995.

Subhan, Arief. "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Ummat: Menguak Pemikiran M. Quraish Shihab", dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan.* No. 5, Vol. IV, Th. 1993.

Sunarwoto. "Antara Tafsir dan Ideologi: Telah Awal atas Tafsir Al-Qur'an MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an)", dalam Jurnal *Refleksi*, Vol. XII, No. 2, Oktober 2011.

Tamara, Nasir. "Sejarah Politik Islam Orde Baru", dalam *Prisma* No. 5, Th. 1988.

Yusuf, M. Yunan. "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad Ke-20", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Volume III, No. 4, Tahun 1992.

Yusuf, M. Yunan. "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", dalam Jurnal *Pesantren,* No. I, Vol.VIII, 1991.

Koran dan Majalah

Gusmian, Islah. "Melahirkan Kembali Nilai Humanitas Agama", dalam *Surabaya Post,* 29 Agustus 1997.

Hafidz, Wardah. "Kebijakan Pembangunan untuk Perempuan; Integrasi atau Marginalisasi", dalam *Radar; Keadilan untuk Semua*, Serial No. 6, Tahun 1989.

Harian *Kompas*, 20 September 1994.

Harian *Republika*, 17 Maret 1995.

Harian *Sinar Harapan*, 18 Juli 1983.

Harian *Sinar Harapan*, 27 Juli 1983.

Harian *Sinar Harapan*, 7 September 1979.

Harian *Suara Karya*, 24 Juli 1989.

Madjid, Nurcholish. "Jangan Biarkan Tuparev Menjadi Contradora", dalam *Tempo*, 26 Juli 1986.

Majalah *Gatra,* No. 11, Tahun VIII, 2 Februari 2002.

Majalah *Horison,* Edisi Khusus, April 2002.

Majalah Kampus UII Yogyakarta *Dialog,* No. 03, Th.V, 1997.

Majalah *Kiblat,* No. 59, Agustus 1991.

Majalah *Kiblat,* No. 22, April 1967.

Majalah *Panji Masyarakat,* No. 71-83, Tahun 1970.

Majalah *Panji Masyarakat,* No. 78, Tahun V, 1 Mei 1971.

Majalah *Panji Masyarakat,* Edisi 11, Januari 1991.

Majalah *Pesantren,* No. 2, Vol. VI, 1989.

Majalah *Pesantren,* No. 1, Vol. VIII, 1991.

Majalah *Tempo,* 4 Pebruari 1983.

Majalah *Tempo*, 8 Juli 1989.

Majalah *Tempo,* 8 September 1973.

Munawar-Rachman, Budhy. "Puisi-puisi Perenial Emha Ainun Nadjib dan Pemikiran Islam Indonesia", dalam *Horison* 07/XXIX/ Juli 1994.

Rusdiarti, Suma Riella. "Bahasa, Pertarungan Simbolik, dan Kekuasaan", dalam Majalah *Basis,* Nomor 11-12, Tahun ke-52, Nopember-Desember 2003.

Setiawan, Hawe. "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", dalam Pikiran Rakyat, 23 September 2006.

Suryodiprojo, Sayidiman. "Beberapa Pikiran Tentang Demokrasi Pancasila", dalam *Kompas,* 28 April 1989.

Tabloid *Tekad,* No. 24, Tahun 1, April 1999

"Versi TI: Soeharto Pemimpin Politik Terkorup di Dunia", dalam *Kompas,* 26 Maret 2004.

Wahid, Abdurrahman. "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", dalam Majalah *Aula,* Mei 1985.

Wawancara

Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, penulis *Ensiklopedi Al-Qur'an,* di Solo, 30 Mei 2013.

Wawancara dengan Ibu Halimah, anak kedua dari istri kedua Moh. E. Hasim, di Bandung, 7 September 2010.

Wawancara dengan K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah Mustafa, di Bangilan Tuban, 16 Juli 2010

Wawancara dengan Moch. Nur Ichwan, 8 Januari 2010 dan 19 September 2018.

Wawancara dengan Miftah, bagian pemasaran penerbit Pustaka Bandung, 23 Oktober 2009, di Bandung.

Wawancara dengan Muhammad Syatibi al-Haqiri, pegawai Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kemenag RI, 12 September 2012.

DAFTAR INDEKS

A

B

C

D

E

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

W

Y

Z

TENTANG PENULIS

Dr. Islah Gusmian, S.Ag., M.Ag. Pria kelahiran Pati, 22 Mei 1973 ini adalah dosen tafsir Al-Qur'an di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta. Ia menyelesaikan Program doktoral di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2014. Sejak kuliah S1 telah aktif menulis di berbagai media massa. Pada tahun 1998, oleh penerbit Mizan Bandung ia dipilih sebagai peresensi buku terbaik.

Selain mengajar, ia juga mendedikasikan diri menjadi Ketua Program Studi Tafsir Hadis STAIN Surakarta (2007-2009), Sekrektaris Jurusan Ushuluddin STAIN Surakarta (2009-2011), Wakil Dekan Bagian Administrasi Umum dan Keuangan di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta (2011-2014), dan pada tahun 2018 menjadi Ketua Progam Studi Manajemen Pendidikan Islam (S3) IAIN Surakarta. Di kampusnya, pada tahun 2008 ia mendirikan Pusat Kajian Naskah dan Khazanah Islam Nusantara di IAIN Surakarta dan mempopulerkan kajian-kajian lokalitas yang berbasis manuskrip keagamaan.

Atas dasar aktivitas akademiknya, pada tahun 2006 ia dinobatkan sebagai Peneliti Terbaik Pertama, Dosen PTAIN se Indonesia, oleh Direktorat Jenderal Pendidikan Agama Islam Departeman Agama RI dan pada tahun yang sama oleh lembaga yang sama dinobatkan sebagai Dosen Berprestasi di STAIN Surakarta.

Beberapa buku yang telah ia tulis, yaitu *Pantat Bangsaku; Melawan Lupa di Negeri Para Tersangka* (Galangpress, Yogyakarta, 2003), *Rindu Kami Padamu* (Nastiti, Jakarta, 2004), *Ruqyah, terapi*

*Nabi SAW Menangkal Gangguan Jin, Sihir dan Santet (*Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2005), *Al-Qur'an Surat Cinta Sang Kekasih* (Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2005), *Cinta Tak Segampang Pesan Pizza* (Pustaka Anggrek, Yogyakarta, 2005), *Surat Cinta dari Tuhan* (Mizan, Bandung, 2005), *Spirit of Loving* (Nuansa, Bandung, 2006), *Surat Cinta Al-Ghazali, Nasihat-Nasihat Pencerah Hati* (Mizania, Bandung, 2006), *Setiap Saat Bersama Allah* (Mizania, Bandung, 2006), "Islam dan Orde Baru; Akomodasi atau Hegemoni?" dalam Islah Gusmian (peny.), *Soeharto Sehat* (Galangpress, Yogyakarta, 2006), "Sejarah Melawan Lupa!" dalam Islah Gusmian (peny.), *Soeharto Sehat* (Galangpress, Yogyakarta, 2006), *Doa Menghadapi Kematian, Cara Indah Meraih Khusnul Khatimah* (Mizania, Bandung, 2007), *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami?* (Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2007), "Santri dan Pemaknaan Kitab Suci: Studi Interpretatif Simbolik terhadap Al-Qur'an di Pesantren Mlangi Yogyakarta" dalam *Dialektika Teks Suci Agama,* Irwan Abdullah dkk. (Pustaka Pelajar dan CRCS Sekolah Pascasarjana UGM, Yogyakarta, 2008), *56 Doa Nabi Agar Dapat Rezeki Lebih Mudah, Lebih Berkah* (Zaman, Jakarta, 2009), *Doa Mengundang Rezeki, Sukses dalam Hidup, Berkah dalam Usaha* (Mizania, Bandung, 2009), *Dua Agama Satu Kehidupan* (Efude Press, Surakarta, 2012), *Membaca Kalam Tuhan* (Efude Press, Surakarta, 2013), *Living Quran* (Efude Press, Surakarta, 2014), *Khazanah Tafsir Indonesia* (LKiS,Yogyakarta, 2013), *Dinamika Tafsir Al-Quran Bahasa Jawa* (Efude Press, Yogyakarta, 2014), *The Dinamics of Qur'anic Interpretation in Indonesia* (Yayasan Salwa, Yogyakarta, 2017), dan *Bencana Alam dalam Perspektif Filologis dan Teologis, Kajian Tematik Manuskrip Keagamaan Wilayah Jawa Tengah* (Kementerian Agama, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi, Jakarta, 2018).

Selain mengajar, ia aktif melakukan penelitian, mengisi berbagai kegiatan ilmiah serta mengumpulkan manuskrip keagamaan di nusantara dan memperkenalkan kajian-kajian manuskrip keagamaan di Perguruan Tinggi Agama Islam dengan pendekatan interdisipliner.[]

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

TAFSIR AL-QUR'AN & KEKUASAAN DI INDONESIA

Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana

Di masa rezim Orde Baru, politik kekuasaan dibangun dengan menunda demokrasi sebagai cara menjaga stabilitas politik dan status quo. Ekonomi dijadikan panglima. Suara kritis dibungkam. Militerisme dijadikan penjaga pembangunan. Dan penyeragaman dipilih atas nama kerukunan. Di tengah situasi politik semacam itu, beragam tafsir Al-Qur'an ditulis oleh ulama dan cendekiawan Muslim Indonesia. Tafsir-tafsir tersebut tidak hanya sebagai praktik menyelami pesan Tuhan, tetapi juga memperbincangkan dan mengkontestasikan masalah sosial, ekonomi, politik, dan agama yang terjadi di tengah kekuasaan rezim Orde Baru.

Dalam buku ini, masalah korupsi, kolusi, militerisme, Porkas, ketegangan antar umat beragama, asas tunggal Pancasila, hingga pelanggaran HAM yang terjadi di era rezim Orde Baru didedah, diperbincangkan, dan dikontestasikan secara kritis dan terbuka. Buku ini berhasil menunjukkan tentang isu-isu sosial politik di era rezim Orde Baru diperbincangkan dalam tafsir Al-Qur'an secara terbuka. Di tangan ulama dan intelektual Muslim Indonesia, tafsir Al-Qur'an menjadi arena peneguhan, kontestasi, dan pertarungan wacana atas praktik politik kekuasaan. Secara paradigmatik, buku ini berhasil mengungkapkan bahwa tafsir Al-Qur'an tidak sekadar bersifat abstrak dan trans-historis, tetapi juga riil, historis, serta bergerak secara kritis: melakukan transformasi kesadaran, membuka tirai pembungkaman, dan melawan hegemoni wacana yang kontra kebenaran dan keadilan.[]

"Sebagai kitab suci, al-Qur'an tidak hanya diperuntukkan bagi generasi awal Islam, Salaf Shalih, dan Muslim Arab, serta dipahami sebagaimana mereka memahaminya. Banyak hal yang tak terpikirkan pada ruang-masa tertentu dapat terungkap pada ruang-masa yang lain. Manusia dari berbagai latar budaya dan generasi mencoba memahaminya sesuai konteks mereka, di antaranya ulama dan mufassir Indonesia, dan selalu saja mereka mendapatkan pemahaman-pemahaman baru dan segar, atau setidaknya tidak selalu sama dengan pemahaman sebelumnya. Kekayaan dan dinamika pemahaman al-Qur'an yang terekam dalam literatur-literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia, terutama persentuhannya dengan kekuasaan, dikaji secara mendalam dan komprehensif oleh Islah Gusmian dalam bukunya ini. Saya yakin, buku ini akan segera menjadi rujukan utama yang wajib dibaca oleh siapa pun yang ingin mengkaji tafsir al-Qur'an di Indonesia."

Moch Nur Ichwan, PhD

Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Yayasan Salwa Yogyakarta
Kompleks Museum Diponegoro
Jl. HOS Cokroaminoto
TR III/376 Yogyakarta 55244
T: 0274 622911, hp: 085713940917
Email: yayasansalwa@gmail.com

ISBN: 978-623-90268-2-0
9 786239 026820 >